١

قال افلاطون قال الحرم (؟) ان الحكمة تنزل من السماء فلا تدخل قلبا فيه هم غد ه

قبل اراد الشقيقة الحكمة [illegible] شرط العدل فاحذر ان يدوربك [illegible]

[illegible] ولا سلامة واداراالسلوك ه

[illegible]

قال الفارابي ينبغي لمن اراد ان يشرع في الحكمة ان يكون شابا صحيح المزاج متادبا بآداب الاخيار
وقد تعلم القران واللغة وعلوم الشرايع اولا ويكون عفيفا صدوقا معرضا عن الفسق والفجور والغدر و
الخيانة والمكر والحيلة ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه مقبلا على اداء الوظايف الشرعية غير مخل
بركن من اركان الشريعة ولا بادب من ادابها معظما للعلم والعلماء ولا يكون لشيء عنده قدر
الا الحكمة واهلها ولا يتخذ علمه وحكمته لحرفة ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور لا نعده من الحكماء
فهذا يدل على تقديم الحكمة العملية على الاولى لتهذيب الاخلاق على الحكمة النظرية وقال في تمام السعادة
مكارم الاخلاق فكان تمام الشجرة بالثمرة من كتاب الثمرة والشجرة

[illegible]

عظم البيان ان شهد ان الرياضة [illegible]

[illegible] قال ارسطوطاليس [illegible]

ان صفات الله [illegible] ه

عليه جمهور الحكماء [illegible] ه

[illegible]

٢

قال معلم الصناعة ارسطوطاليس ان الباري عز وجل سبق بالازلية وعلا بالتنزه عن التغير فجرى ملكه دائما
وبرهان الفاعل الخالق وراتب فخلق الجوهر الغير المحسوس ذي الصورة والحق به من الارواح ما شاء كلها ابدية
لا تضمحل [illegible] قبل الزمان وقبل شيء وقبل ان وخلق [illegible] الزمان الطبيعة الجامعة وزينها بالصفات
في هذا [illegible] ان ينظم طبيعة الفلك [illegible] الخالق [illegible] الباري جل وعلا
فجزء واحد منفصل [illegible] غير مضمحل فالطبايع منفعلة والفلك فاعل وقد احسن من قال المتقدمين في العلم حيث
يقول الانسان عالم صغير والفلك العالم الكبير [illegible] الصورة [illegible]

[illegible]

[illegible]

ما في هذا المجلد

اثولوجيا

تفسير فرفوريوس

فصوص غير معروف

تقديسات ميرداماد

٥

اثولوجيا لارسطو

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم ويسر بالخير

الميمر الاول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية
اثولوجيا وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله الى العربية
عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد المعتصم بالله ابو يوسف
يعقوب بن اسحق الكندي حدير بكل ساعي لمعرفة الغاية التي هو عامد لها
للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه في لزومه مسلك البغية
لتدميث الاساليب الفاصلة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند
الاقتصاد الى ما طلبتها وان يلزم طاعة بصرفه ما يذيقه من لذاذة التى في
رياضات العلوم السياسية الى غاية الشرف التي تتوق النفوس العقلية
بالنزوع الطبيعي اليها قال الحكيم اول البغية اخر الدرك واول الدرك
اخر البغية فالذي انتهينا اليه اول من الفن الذي تضمنه كتابنا هذا هو
اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت
غاية كل فحص وطلب انما هو درك الحق وغاية كل فعل بعد استقصاء العلل كان
الفحص في النظر بعد المعرفة الثانية بان جميع الفاعلين الكاملين يفعلون
بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وان ذلك الشوق والطلب لعلة ثابتة
انه اذا لم تثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند الفلسفة بطل الفحص والنظر

الافضاء
تتوق

وبطل النظر وبطلت المعرفة ايضا وبطل الجود والفضل واذ قد ثبت
من اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة الباديات اربعة وهي
الهيولى والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض
العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكليات والفواعل فيها
واي العلل منها احق بالتقديم والرياسة وان كانت بينها مساواة
في بعض انحاء المساواة فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح
عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الالهي
العقلي على قدر الحدود والطبيعة وفعلها واثبتنا هناك ايضا معنى
الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا ان ذوات
الاواسط لا بد لها من غايات وان البغية هي الغاية وان معنى الغاية
ان يكون غيرها بسببها وان لا يكون لسبب غيرها فان اثبات انيات
المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية اذ لا
قطع بما لا غاية له بذي الغاية والنهاية فالنظر في اوائل العلوم مقدمة
نافعة لمن اراد قصد معرفة الشيء المنطق والتخرج والمهارة بالرياضيات
الفحص وعلى من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية لانها
معينة على نيل البغية وارتياد المطلوب واذ قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه
من المقدمات اللاتي هي الاوائل الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه

تحقيق معنى المعرفة

فى كتابنا هذا فلنترك الاطناب فى هذا الفن اذ قد اوضحناه فى كتاب
مطاطافوسيقى ولنقتصر على ما اجريناه هناك ونذكر الآن غرضنا
فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو موضوع لاستفراغنا جملة
فلسفتنا والية اجريناعامة ما تضمنته موضوعاتنا لتكون ذكرا عرضه
داعيا للناظر الى الرغبة فيه ومعينا على فهمه فيما تقدم منه فلنقدم
من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم اولا
ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا وجيزا حاصرا حاويا للجميع ما يتضمن
الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتحصيلها ثم نبدأ
فنوضح القول فى واحد واحد منها بقول مستقيم مستقصى ان شاء الله
فغرضنا فى هذا الكتاب القول فى الربوبية والابانة عنها وانها هى بيان الغرض
العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلل ومبدعها
بنوع من الابداع وان القوة النورية تسنح منها على العقل ومنها
بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس
على الطبيعة ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة
الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة وان حركة جميع الاشياء
منه وبسببه وان الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع ثم نذكر
بعد ذلك العالم العقلى ونصف بهاءه وشرفه وحسنه ونذكر الصور

الصور الالهية الانيقة الفاضلة البهية التى فيه وان منه زين الاشياء كلها
وحسنها وان الاشياء الحسية كلها تتشبه بها الا انها لكثرة قشورها لا تقدر الحسية
على حكاية الحق من وصفها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ونصف ايضا كيف
تفيض القوة من العقل اليها وكيف تتشبه به ونحن نذكر حسن الكواكب
وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ثم نذكر الطبيعة المشتملة تحت
فلك القمر وكيف تسنح القوة الفلكية عليها وقبولها لتلك وتشبهها بها و
اظهارها اثارها فى الاشياء الحسية الهيولانية الداثرة ثم نذكر حال هذه
الانفس الناطقة فى هبوطها وصعودها واتخاذ العلة فى ذلك ونذكر النفس
الشريفة الالهية التى لزمت الفضائل العقلية العملية ولم تنغمس فى العملية
الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية و
نفس الارض والنار وغير ذلك مع نذكر رؤس المسائل بسم الله
الرحمن الرحيم ذكر المسائل التى وعد الحكيم بالابانة عنها فى كتاب
اثولوجيا وهو القول فى الربوبية تفسير فرفوريوس الصورى نقل عبد
المسيح الحمصى الناعمى فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى
لاى الاشياء تذكر فى ان كل معقول انما يكون بلا زمان لان كل معقول
ومعقل فى حيز الدهر لا فى حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج
الى الذكر فى ان الاشياء العقلية التى فى العالم الاعلى ليست تحت

الزمان ولا كونت شيا بعد شئ ولا تقبل التجزى فلذلك لا تحتاج الى
الذكر فى النفس وكيف الاشياء فى العقل فى ان الواحد الكائن بالقوة
هو كثير فى شئ اخر لانه لا تقوى على قبوله كله دفعة واحدة فى العقل و
هل تذكر ذاته وهو فى العالم الاعلى فى المعرفة وكيف تعرف العقل
ذاته اتراه انما تعرف ذاته واحدة من غير ان تعرف الاشياء كلها او انما تعرف
ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا اعرف ذاته عرف الاشيا كلها فى النفس
وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء فى النفس وانها اذا كانت
فى العالم الاعلى العقلى توحدت بالعقل فى الذكر ومن اين بدؤه
وانه ليشوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه فى الذكر والمعرفة والتوهم
فى ان الاشياء كلها فى الوهم غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع الاول
فى النفس انها اذا كانت فى العالم العقلى انما ترى الخير المحض بالعقل
فى ان الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شانها الذكر فى الذكر و
ما هو وكيف هو فى العقل وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل نحن
للعقل هناك فى النفس وان ذكرها الاشياء كلها فى العالم الاعلى بالقوة
فقط فى الاشياء التى يعرفها الاشياء العقلية اذ كنا هناك هو الذى
نفحص عنه اذ كنا هاهنا فى الذكر وانه انما بدؤه من السماء فى فضائل
النفس وان ذكرها فى السماء فى الكواكب وهل تذكر بعض الاشيا

الاشياء فى النفس الالهية الشريفة فى انه ليس للكواكب منطق ولا فكر
لانها لا تطلب شيا فى الكواكب وانها لا تذكر الاشيا الحسية والعقلية
وان لها علوما حاضرة فقط فى انه ليس كل ما كان له بصر كان له ذكر
ايضا فى المشترى وانه لا يذكر فى النيرين وانهما نوعان احدهما
مثل البارى عز وجل والاخر مثل النفس الكلية فى البارى عز وعلا
وانه لا يحتاج الى الذكر لان الذكر غيره فى نفس العالم كله وانها لا تذكر
ولا انها تفكر فى الانفس التى تفكر فى الطبيعة العقلية وانها لا تذكر
وان الذكر للطبيعة الطبيعية فى ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء
الحاضرة والاتية فى التدبير وان الكل غير مدبر فى ان الذكر
والفكر وما اشبههما اعراض فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين
حكم الكل فى ان الطبيعة انما هى حكم صنم لحكم الكل وافق النفس
سفلاه فى الوهم وانه بين الطبيعة والعقل فى الوهم وانه فضيلة
عارضة تعطى الشئ المتوهم ان تعطو الاثر الذى اثر فيه فى العقل
وانه فعل ذاتى وكون ذاتى فى العمل وان ليس ما للنفس لان العقل
هو الذى افاد النفس قوتها وان الشئ الذى توهمه فى النفس و
صيره فى الهيولى هو الطبيعة فى الطبيعة وانها تفعل وتنفعل و
ان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس تنفعل ولا تفعل وانما العقل

فلا تعقل في الاجسام في معرفة الاسطقسات والاجرام وكيف تدبرها
الطبيعة في الذهن وانه فضل العقل والبرهان فضل النفس في نفس
الكل وانها وان كانت لم تذكر فلم تكن من حيز الدهر في ان كيف صارت
انفسنا من حيز الزمان ولم تكن النفس من حيز الزمان بل صارت
فاعلة للزمان في الشيء الذي مولد الزمان وما هو في الانفس
الكلية وانها غير واقعة تحت الزمان وانها تقع في الزمان اثارها
في النفس الكلية وانها ان كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا تجد انها
تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان في ان الكليات
الفواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكليات المنفعلة ان تنفعل الانفعال
كله معا لكن الشيء بعد الشيء في الكليات الفواعل وانها غير المنفعلة
وما الشيء الاول في ان شرح الشيء الاول هو الفاعل وانه انما يفعل
فقط في النفس وانها فعل ما عقل وان الشيء الذي يفعل شيا
بعد شيء انما هو في الاشياء الحسية في ان الهيولى غير الصورة وان
الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصورة فقط في النفس وانها دائرة
ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد في انه كان الخير المحض الاول
مركزا فالعقل دائرة لا يتحرك فان النفس دائرة تتحرك في النفس
وانها تتحرك شوقا الى شيء وانها تولد الاشياء في ان حركة هذا الكل

الكل حركة مستديرة في الفكر وما بالها يكون فينا بزمان واندرس
كثيرة في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب في انه ربما اضطر
المرء الى ان يقول الها وبل كثيرة بما من اجل جوارح البدن ومن اجل
جهله بالخيرات في ان المعاملات انما يكون من الشيء العام وان
اطلاق المعاملات من الشيء الافضل في المرء الفاجر الطالح ومن الذي
القوي يعرف وما المرء الفاضل وما المرء الوسط الذي ليس بالصالح
ولا بالطالح في البدن وهل له حيوة من ذاته ام الحيوة التي فيه انما هي
من الطبيعة في البدن المتنفس وكيف تألم من يتفصل وكيف نعرف ذلك نحن
بلا انفعال منا في اجرائنا وما هو وما الاجزاء التي فيها والميتة لنا
في ان الالم انما هو للحي المركب من اجل الاتصال وان الشيء الذي لم
يتصل بشيء اخر فهو مكتفي بذاته في معرفة الالام كيف يكون وانها انما
تحدث عن اجتماع النفس والبدن في الالم واللذة وما كل واحد منهما
وما جوهرها في الالم وكيف يحس به الحي والنفس غير واقعة تحت
الالم في الوجع وما هو اذا كان الوجع غير واقع على النفس وان كان
لا يكون الا مع النفس فكيف تحد الوجع في ذلك في الحواس وانها غير
قابلة للاثار المؤثرة في الشهوات البدنية وانها انما تحدث عن
اجتماع النفس والبدن وانها ليست للنفس وحدها ولا هي للبدن وحده

انما يكون به

٦١

في الطبيعة وانما احدث في البدن شيا ما يكون فيه الاثار والالام
في الشهوة وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية في الطبيعة وانها
غير البدن في الشهوة وان بدوها هو البدن المركب بنوع من انواع
التركيب في الشهوة وان البدن هو بعلامة الشهوة في الهوى انه
من حس البدن الحيواني والشهوة من حس الطبيعة والاكتساب من
حس النفس في النفس وان الشهوة عزيزة في الطبيعة في الشهوة
التي في النباتات وان كانت غير الشهوة التي في الحيوان في انه هل
للارض شهوة وان كانت فما هي في الارض وهل هي ذات نفس
في انها وان كانت ذات نفس فلا محالة انها حيوان ايضا في الحواس
وهل يمكن الحي ان يحس بغير اداة وهل كانت الحواس لحاجة ما في الحس
وما هو وكيف هو في الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا تستحيل
طبايع الفواعل الى طبايع المنفعلات في الاشياء الواقعة تحت البصر
وكيف تبصرها النفس في الحس وانه لا يكون الا من اجتماع النفس مع
الهواء فقط لكن ينبغي ان يكون شيئا اخر يقبل الاثر وما لا اثر وكيف يكون
الحس في الحواس البدنية وانها تكون بالالات البدنية في التمييز وما بين
الاشياء المتمايزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسط بينهما
في الحس وانه كالخادم للنفس وانه لا يكون الا بتوسط البدن في السماء

السماء وهل الشمس والكواكب تحس ام لا في الكل اي ليس يحس بل انما يحس
باجزائه في افلاطون وما ذكر في كتابه الطيماوس في انه لا يكتفي الانسان
في علم المحسوسات بالحساس الا ان يكون النفس يقنع بذلك في الرقى والسحر
وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شيء من اجزائه في الارض
وهل تحس كما يحس الشمس والقمر واي الاشياء تحس في النبات وانه خير
من الهواء في القوة المولدة وانها في الارض وانها تعطي النبات سبب النبت
وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة في جسم الارض ما الشيء
الذي يعطيه النفس فليست الارض اذا كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا
كانت منفصلة في الارض وان فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلا وهو
الذي سموه الاولين ذا اسطرا في الغضب وهل قوة الغضب منبثة في سائر
البدن ام هي في جزء من اجزائه في ان الشهوة في الكبد وكيف هي هناك
في الغضب واين مسكنه من البدن في الشجر لم عدمت قوة الغضب
لم تعدم قوة النبات في النبات وان لكل نبت شوقا ما في الغضب
انه ليس في القلب في النفس البهيمية ولم صارت اذا كانت تمام البدن
انه لا يبقى اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن في النفس البهيمية
وهل يفارق البدن لم مفارقة النفس الناطقة في ضوء الشمس وكيف
يتبع عنصرة الشمس في النفس السفلية وهل تذهب الى النفس العالية

ام تفسد في الاكوان والاشكال الجزئية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تفسد
في الهواء ام لا في النفس وهل يشبهها الشواني اعني النفوس البهيمية والطبيعة
ام لا في الكواكب وليس لها ذكر ولها احساس في الاشياء الكائنة
بالرقي والعزائم والسحر في الاشياء الكائنة الرديئة من السحر في الفوا[عل]
والمنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة في العالم وانه يفعل في اجزائه
وينفعل منها وان اجزاء العالم تفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها [عن]
بعض بالقوى الطبيعية التي فيه في حركة الكل فانها تنفعل من الكل و
الاجزاء في الاجزاء وما الاشياء التي يكون من فعل بعضها في بعض
في الصناعات واعمالها وما الشيء الذي يطلب في الصناعات في حركة
الكل وما الذي يفعل في ذاتها واجزائها في الشمس والقمر وما الذي
يفعلان في الاشياء الارضية وانهما يفعلان فيها غير فعل الحر والبرد
في الكواكب وانه لا ينبغي ان نضيف احد الامور الواقعة على الاشيا الجزئية
الى دوارة منها في الكواكب وانا اذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على
الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف
يكون ما يكون منها في الكل وانه واحد حي محيط بجميع الحيوان في الاجسام
الجزئية وانها اجزاء للكل وانها تنال من نفس الكل في الاجسام التي فيها
نفس من غير نفس الكل وانها تقبل الاثار من داخل ومن خارج في الكل 15

الكل وانه يحس بالم جزئيه القريبة والبعيدة في الاجزاء وكيف يألم بعضها
بالم بعض في الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يألم الفاعل من المنفعل
ما كان شبيها به كما يألم الفاعل الذي لا يشبهه وما الشيء الذي يلحق
في الحي وكيف يدخل اماسك الصور بعضها على بعض والحي واحد في الكل
وان فيه مادة شبيهة بالعصب في الاجزاء وان بعضها يفسد بعضا
في الحيوان وكيف يغتذي بعضها من بعض في الكل والاجزاء ولم صارت
الاجزاء ما تضاد بعضها بعضا والكل يتفق لا يتضاد ولم صار تضاد في
الاجزاء في الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة ومثل ذلك مثل
صناعة الرقص في الاشياء السماوية وانها فواعل والدلائل في العالم
وانه هو الذي يشاكل الكواكب وانه هو الذي يتقل سهامها اذا الذي في ذاته
في الامور الاتية الينا من الكل وفي الامور التي لا تاتي الينا منها
في الاشكال والكواكب وان الاشكال الهاهي المشكلة من تلك الاشكال

بسم الله الرحمن الرحيم اما اذ قد بان
وصح ان النفس ليست بجسم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية
دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت
الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل
الواقع تحت الكون والفساد فنقول ان كل جوهر عقلي ذو حياة عقلية

لا تقبل شيا من الاثار فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا
يزول عنه ولا يسلك الى موضع اخر لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا
يشتاق الى مكان اخر غير مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد
الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا ما سلك
بذلك الشوق الى سلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتاق الى العقل كثيرا
والى تزيين الاشياء التي راها في العقل كالمراة تمخض فاذا اشتملت وجاءها المخاض تضع
ما في بطنها كذلك العقل اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه الى ان يخرج
الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتمخض فيخرجها
الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي والعقل اذا قبل الشوق تصورت النفس سلالته
منه فالنفس اذا انما هو عقل تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت
شوقا كليا وربما اشتاقت شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كليا صورت
الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيرا عقليا كليا من غير ان تفارق عالمها
الكلي واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور لصورها الكلية و
زينتها مرادها تفاوتا حسنا واصلحت ما عرض فيها من خطاء ودبرتها
تدبيرا اعلى وارفع من تدبير عللها القريبة التي هي الاجرام السماوية فاذا
صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها اعني انها لا تكون في
الجسم كانها محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة عنه وربما كانت النفس في جسم

جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك انها لما اشتاقت الى السلوك و
الى ان تظهر افاعيلها تحركت من العالم الاول اولا ثم الى العالم الثاني ثم الى
العالم الثالث غير انها وان تحركت وسلكت من عالمها الى ان تاتي الى العالم
الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس ان كانت
فعلت فعلها بالعقل فان العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي الشريف وهو
الذي فعل الافاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذي فعل
الخيرات في هذا العالم الحسي وهو الذي زين الاشياء بان صير الاشياء دائما
ومنها دائمة الان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما تفعل النفس افاعيلها
به لان العقل انية دائمة فعلمه دائم وانما تفتن سائر الحيوان كما سلك بها
سلوكا خطأ فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا تفنى اضطرارا
وان القي في هذا العالم نوع اخر من انواع النفس فانما هو من تلك الطبيعة
الحسية وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحية ان يكون حيا ايضا وان يكون
علة حيوة الشيء الذي صار اليه وكذلك انفس النبات كلها حية فان الانفس
كلها حية انبعثت من بدو واحد الا ان لكل واحد منها حيوة يليق به و
يلائمه وكلها جواهر ليست باجرام ولا تقبل التجزية واما نفس الانسان فانها
ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية وهي مفارقة للبدن عند انتقاصه
وتحليله غير ان النفس الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن

اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث واما التى
قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانها مدنية لشدة انغماسها
فى لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها
الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ ودنس علق بها من البدن ثم ترجع
ترجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير ان تهلك او تتبدد كما ظن اناس
لانها متعلقة ببدنها وان بعدت ونأت ولم يمكن ان يهلك انية من الانيات
لانها انيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قد قلنا مرارا واما ما كان ينبغى ان
نذكره للذين لا يعقلون الاشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره
بكلام موجز على حقه وصدقه واما الاشياء التى ينبغى ان نذكرها للذين ١٩
لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدا
قولنا من الشيء الذى قد اتفق عليه الاولون والاخرون وذلك ان الاولين
قد اتفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها الناطقه
حل عليها غضب الله فيحرص المرء عند ذلك على ان يرجع عن افعاله البدنية
وينقص شهوات البدن ويبدأ يتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفر عنه
سيئاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك افاضل الناس والاراذل منهم
اتفقوا ايضا على ان يترحموا على موتاهم والماضين من اسلافهم ويستغفروا
لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما كانت هذه عادتهم ولا

ولا صارت كانها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكروا ان كثيرا من
الانفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها الازلى
مغيثة لمن استغاث بها والدليل على ذلك الهياكل التى بنيت لها وسميت
باسمائها فاذا اتاها المضطر اغاثوه ولم يرجع خائبا هذا وشبهه
يدل على ان النفس التى مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمت ولم
تهلك لكنها حية باقية نحو جميع باقية لا تبيد ولا تفنى كلام له يشبه
رمزا فى النفس الكلية انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت
كانى جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر
الاشياء فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا باهتا فاعلم
انى جزء من اجزاء العالم العالى الشريف الفاضل الالهى ذو حيوة فعالة
فلما ايقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت العالم الالهى
كانى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله فارى كانى
واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى فارى هناك من النور والبهاء ما لا
تقدر الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقنى ذلك النور والبهاء
ولم اقو على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والروية فاذا صرت فى عالم الفكر
حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء فابقى متعجبا انى كيف انحدرت من ذلك
الموضع الشامخ الالهى وصرت فى موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على تخليف

بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى العالم العقلي ثم الى العالم الالهي حتى صرت
في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء ومن العجب اني كيف رايت
نفسي ممتلية نورا وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه غير اني لما
اطلت الفكرة واجلت الراي صرت كالمبهوت وذكرت ايضا ايرقليطوس فانه امر احرجه
بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود الى ذلك
العالم الشريف الاعلى وقال ان من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزي
باحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص في الارتقاع
الى ذلك وان تعب ونصب فان امامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب و
انما اراد بقوله هذا تحريضا على طلب الاشياء العقلية ليجدها كما وجد ويدركها
كما ادرك فاما انباذوقليس فقال ان الانفس انما كانت في المكان العالي الشريف
فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم فرارا
من سخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غياثا للانفس التي قد
اختلطت عقولها فصار كالانسان المجنون ينادي الناس باعلى صوته و
امرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف وامرهم
ان يستغفروا الله عز وجل لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها
اولا وقد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس في دعائه الناس الى ما دعا غير
انه انما كلم الناس بالامثال والاوابد فامر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى

العالم الاول الحق فاما افلاطون الشريف الالهي فانه قد وصف النفس
فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكر مواضع كثيرة وكيف انحدرت النفس
فصارت في هذا العالم وانها سترجع الى عالمها الحق الاول وقد احسن
في صفة النفس فانه وصفها بصفات تصير بها كانا نشاهدها عيانا ونحن
ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا ان نعلم اولا بان الفيلسوف
اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من المواضع
التي ذكرها لانه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة لكان السامع اذا
سمع وصفه علم راي الفيلسوف وانما اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل
وازدريته الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في جميع المواضع وذم ايضا اتصال
النفس بالجسد لان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة جدا لا تنطق
بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار وقد وافقه على ذلك انباذقليس غير
باسرها انه سمى البدن الصدى وانما عنى انباذقليس بالصدى هذا العالم ثم قال افلاطن
ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي
الى عالمها العقلي وقال في كتابه الذي يدعى فاذن علة هبوط النفس الى
هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها الاول
وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما
هبط لخطيئة اخطاتها وانما هبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها

ومنها ما هبط لعلة اخرى غير انه اختص قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها
في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يلقب طيماوس ثم ذكر افلاطون هذا
العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا
العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس
وصيرها فيه لكون العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن حينا من الواجب اذ كان
هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن يمكن ان
يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى
هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا
العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي
ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي وقد ينبغي
ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التي نحن
فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولاية علة انحدرت الى هذا البدن
واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واي شيء هو وفي اي موضع تسكن
منه وهل انحدرت النفس اليه طوعا او كرها او بنوع اخر من الانواع ونستفيد
منه علما اخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل الباري خلق الاشياء
بصواب ام لم يكن منه بصواب وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم
وبين ابداننا صوابا ام غير صواب فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا

اكثروا فيه القول غير بعيد وسنبدأ فنقول ونخبر عن راي هذا الرجل الفاضل الشريف
في هذه الاشياء التي ذكرنا فنقول ان افلاطون الشريف لما راى جل الفلاسفة
قد اخطئوا في صفتهم الانيات وذلك انهم لما ارادوا معرفة الانيات الحقيقية
طلبوها في هذا العالم الحسي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسي
وحده فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الداثرة والدائمة الباقية فلما راهم
قد ضلوا عن الطريق الذي يؤديهم الى الحق والرشد واستولى عليهم الحس رق
لهم من ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي يؤدي بهم الى حقائق
الاشياء ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات وبين الاشياء المحسوسة
وصير الانيات دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية داثرة واقعة
تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدأ فقال ان علة الانيات
الحقيقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة وهي الانية
الاولى الحق ويعني بذلك الباري الخالق سبحانه ثم قال ان الباري الاول
الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة هو الخير
المحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى
وفي العالم الاسفل من خير فليس من طباعها ولا من طباع الانيات العقلية
ولا من طباع الانيات الحسية الداثرة ولكنها من تلك الطبيعة العالية
وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من الباري

في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه تنبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم
وانما تتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو
في هذا العالم وهي التي تزين هذا العالم لكيلا تتفرق فيفسد ثم قال
ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعة هي افضل
واشرف من الهيولى وهي النفس العقلية وانما صارت النفس تصور
في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل يقوى [للنفس]
على تصوير الهيولى من قبل العلة الاولى التي هي علة سائر الانيات العقلية
والنفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء
الحسية حسية بهية من اجل الفاعل الاول واعلم ان ذلك الفعل انما هو بتوسط
العقل والنفس ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة
اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير
محض وما احسن واصوب ما وصف هذا الفيلسوف الباري اذ قال انه
خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلها غير انه لا ينبغي لسامع
قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انه قال ان الباري انما خلق
الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه في الفاظه وكلامه فانه انما لفظ
بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر زمان
في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا [الزمان]

الزمان في وصفهم الكون وفي وصف الخليقة التي لم تكن في زمان البتة
وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميزوا بين
العلل الاولى العالية وبين العلل الثواني السفلية وذلك ان المرء اذا اراد
ان يبين عن العلة ويعرفها اضطر الى ذكر الزمان لانه لا بد للعلة من
ان تكون قبل معلولها فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان وان كل
فاعل انما يفعل فعله في زمان فليس ذلك كذلك اعني انه ليس كل فاعل
يفعل فعله في زمان ولا كل علة هي قبل معلولها في زمان فان اردت
ان تعلم هل هذا المفعول زماني ام لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان
فالمفعول تحت الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيا
ايضا فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول ان كان تحت الزمان
وان لم يكن تحته

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا اي المقالة الثانية من كتاب اثولوجيا

ان سال سائل فقال ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي وصارت
مع تلك الجواهر العقلية فما الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس
اذا صارت في ذلك المكان العقلي انما تقول ما ترى [ترى ان] وتفعل ما يليق
بذلك العالم الشريف الا انه لا يكون هناك شيء يضطرها ان تفعل و
تقول لانها انما ترى الاشياء التي هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا

الى ان تفعل كان فعلها لا يليق بذلك العالم فان قال قايل افتذكر ما كانت
فيها فيه من هذا العالم السفلي قلنا لا لانه لا يذكر شيا مما تفكر فيه ههنا
ولم تفعله شي مما نطقت به ههنا ولا بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك
كونها في هذا العالم فانها متى كانت نقية صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم
ولا الى شي مما فيه ولا تذكر بتارات مما سلف لكنها تلقي بصرها الى العالم الاعلى
دايما واليه تنظر واياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعل وكل معرفة تعرفها
فانما يصنع اليه وكل علم تعلمه من ذلك العالم الشريف لا ينفلت منها فيحتاج
ان تذكره اخيرا لانه في عقلها مردود مسلم لا تحتاج الى ان تذكره لانه
بين يديها دايم لا ينفلت وانما ينفلت منها كل علم علمته من هذا العالم
فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص على ضبطه ولا تعبر تريد ان تراه دايما و
انما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من
شان النفس ضبط الشي المستحيل وامساكه وليس في العالم الاعلى جوهر
مستحيل ولا علم مستحيل واذا كانت الاشيا هناك ظاهرة بينة ثابتة دايما
على حال واحد لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شي بل ترى الاشيا دايما على ما وصفناه
ونقول ان كل علم كان في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان
لان الاشيا التي في ذلك العالم كونت بغير زمان فلذلك صارت النفس لا يكون
بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشيا التي كانت تتفكر فيها ههنا ايضا

27

اعني بغير زمان ولا تحتاج الى ان تذكرها لانها كالشي الحاضر عندها فالاشيا
العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت في العالم العقلي الاعلى مع
والحجة في ذلك الاشيا المعلومة فانها لا تخرج من شي الى شي هناك ولا تنقل
من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعني من الانواع الى
الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعدا فاذا لم تكن الاشيا
المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس
الى ذكرها لانها تراها عيانا فان قال قايل انا نخبركم هذه الصفة في العقل
وذلك ان الاشيا كلها فيه بالفعل معا كلها ولا يحتاج ان يذكر شيا منها
لانها عنده وفيه ولا نجد ذلك في النفس لان الاشيا كلها ليست في النفس
بالفعل معا بل الشي بعد الشي فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة
الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع النفس
اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشي المعلوم دفعة واحدة واحدا
كان المعلوم او كثيرا لا يمنعه عن ذلك البتة لانها مبسوطة ذات علم مبسوط
تعلم الشي الواحد مبسوطا كان او مركبا دفعة واحدة مثل البصر فانه
يرى الوجه كله دفعة واحدة والوجه مركب من اجزا كثيرة والبصر بذاته
وهو واحد غير كثير كذلك النفس اذا رات شيا مركبا كثير الاجزا علمته كله
دفعة واحدة معا لا جزءا بعد جزء وانما تعلم الشي المركب دفعة واحدة معا

لانها تعلم بلا زمان وانما تعلم الشى بلا زمان لانها فوق الزمان وانما صارت
فوق الزمان لانها علة للزمان فان قال قايل فما عسيتم ان تقولوا اذا
اخذت النفس فى قسمة الاشيا وشرحها اليست انما تقسم الشى بعد الشى و
تعلم ان له اولا واخرا فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا
ارادت ان تقسم الشى او تشرحه فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم فاذا
كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرقة بل يكن هناك الشى كله معا فاذا ٢٩
اذا كانت فى الوهم او فى الحواس لان العقل يقسم الشى بغير زمان ولم يكن
للشى المبسوط اوله ولا اخر بل هو اول كله لان اوله بدو اخره لانه ليس بين
اول القسمة واخرها زمان متوسط لا اوله ولا اخرها فان قال قايل اليس قد
علمت النفس اذا اقسمت الشى ان منه ما هو اول ومنه ما هو اخر قلنا بلى غير انها لا
تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر اذا
راى شجرة راها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم اصلها قبل ان يعلم
فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان لان البصر انما راى اصل الشجرة و
فرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف اول الشجرة واخرها بالترتيب
لا بالزمان على ما قلنا فان كان البصر يعرف ذلك فبالحرى ان يكون العقل
يعلم اول الشى واخره بالترتيب لا بالزمان والشى الذى يعلم اوله واخره
بالترتيب لا بالزمان يعرف ذلك كله دفعة معا فان قال قايل اذا كانت النفس في وحدة قوة النفس

النفس تعلم الشى الواحد المبسوط والمركب الكثير المقسوم دفعة واحدة
فكيف صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولا وبعضها اخرا قلنا
ان قوة النفس واحدة مبسوطة وانما تتكثر قواها فى غيرها لا فى ذاتها
والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانه واحد ايضا والنفس
وان كانت تفعل افاعيل كثيرة لكنها انما تفعلها كلها معا وانما تتكثر افاعيلها
وتفرق فى الاشياء التى تقبل فعلها فانها لما كانت جسمانية متحركة لم تقو
ان تقبل افاعيل النفس كلها معا لكنها قبلتها قبولا متحركا فكثرت الافاعيل
اذن فى الاشياء لا فى النفس ونقول ان العقل واقف على حال واحدة لا
ينتقل من شى الى شى ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته فى علم الشى بل هو قائم
ثابت الذات على حاله وفعله فان الشى الذى يريد علمه كانه هيولى له
وذلك انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فاذا اتصور العقل بصورة
المعلوم والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل
كان هو هو ما هو بالقوة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالفعل
اذا لم يلق بصره على الشى الذى يريد علمه فانه يكون هو ما هو بالفعل
فان قال قايل ان العقل اذا لم يرد علم الشى فلم يلق بصره على شى فلا محالة انه
فارغ خال من كل شى وهذا محال لان من شان العقل ان يعقل دايما فان
كان يعقل دايما فانه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دايما فلا يكون هو ما هو بالفعل

في ان قوة العقل (المعلوم) بنفسه

ابدا وهذا قبيح جدا قلنا العقل هو الاشيا كلها كما قلنا مرارا فاذا عقل ذاته
فقد عقل الاشيا كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا راى ذاته
فقد راى الاشيا كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصره على ذاته
لا على غيره فيكون قد احاط بجميع الاشيا التي دونه فاذا القى بصره على الاشيا
كان محاطا بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضا فان
قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشيا وكان هذا 9
فعله فلا محالة فلا صحة اذا انه مستحيل وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا
يستحيل بشيء من انواع الاستحالة البتة قلنا هو وان كان يلقي بصره
على ذاته مرة وعلى الاشيا مرة فانه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة و
ذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشيا
التي دونه الا على ذاته فقط واذا كان في غير عالمه اي في عالم الحس فانه يلقي
بصره مرة على الاشيا ومرة على ذاته فقط وانما صار ذلك لحال البدن
الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن حدا القى بصره على
الاشيا واذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا
ينتقل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت
علم الاشيا وذلك انها تلقي بصرها على الاشيا لحركتها المائلة وانما صارت
النفس كذلك لانها موضوعة في افق العالم العقلي وانما صارت لها حركة مائلة

مائلة لانها اذا ارادت علم شيء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانما صارت
ذات حركة لانها انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار
العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان يكون
النفس متحركة والا لكانت النفس والعقل شيا واحدا وهكذا يكون سائر
الاشيا وذلك ان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا والا
لكان الحامل والمحمول شيا واحدا وهذا ح غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس
اذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها الى الاستوا اكثر منها الى الميل و
اذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستوا فان
قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير انه يتحرك منه واليه فان كان يتحرك فلا محالة
انه مستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته وهي العلة الاولى
فانه يتحرك غير انه وان تحرك فانما يتحرك حركة مستوية فان لج احد فقال ان
العقل يتحرك ايضا عند نيله الاشيا وذلك انه يلقي بصره على الاشيا ولولا
حركته ما قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان يتحرك
منه الى الاشيا فاي الحركتين تحرك فحركته مستوية غاية في الاستوا لا ميل
فيها والحركة المستوية التي في غاية الاستوا تكاد تكون شبه السكون وهذه
الحركات ليست استحالة لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها فان كان
هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم

ساكن كما قلنا ايضا وانما صار العقل اذا ألقى بصره على ذاته وعلى الاشياء
لا يتحرك لانه فيه جميع الاشياء والاشياء وهو شيء واحد كما قلنا مرارا واما
النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحل ايضا لانها تكون هناك
صافية نقية لا يشوبها شيء من الاشياء الجسمانية تعلم الاشياء التي دونها علما
حقا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتوحد بالعقل وليس
بينها وبين العقل شيء متوسط البتة وكذلك اذا اخرجت النفس من هذا العالم
وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته
توحدت به من غير ان تهلك ذاتها بل تكون ابين واصفى واذكى لانهما اعني العقل
يكونان شيئا واحدا او اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم
تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في حالها وذلك انها
تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما
صارت كذلك لانها تصير هي المعقول والعاقل وانما صارت كذلك لشدة
اتصالها بالعقل وتوحدها به كانها وهو شيء واحد فاذا فارقت النفس
العقل وابت ان تتصل به وان تكون هي وهو واحدا واشتاقت الى ان
تنفرد بنفسها وان تكون هي والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم و
القت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت التذكر وصارت
ذات تذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت

ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما
ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك واما ان تنحط الى العالم
الارضي فان انحطت الى الاجرام السماوية فانها لا تذكر الا تلك الاجرام
السماوية فقط وتتشبه بها وكذلك اذا انحطت الى هذا العالم الارضي تشبهت
به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت
بذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان يكون التعقل واما ان
يكون التوهم والوهم ليس له ذات ثابتة قائمة على حال واحدة لكنها تكون
على حال الاشياء التي يراها ارضية كانت ام سماوية الا انه على نحو ما يرى
من الاشياء الارضي والسمائي فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله وانما
صار الوهم يتشبه بالاشياء السماوية والارضية لانها كلها فيه غير انها
فيه بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالاشياء السماوية
والارضية تشبها تاما وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء
تشبها تاما لانه متوسط موضوع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا
يحفظ احدهما دون الآخر حفظا يقينيا ولا يخلص لاحدهما دون الآخر فقد
بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت
مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا فنريد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول
ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض والواحد انما يأتيها

الخير الاول بتوسط العقل بل هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا
يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولم يمنعه مانع ان يسلك حيث شاء. فاذا ارادت النفس
اتاها ولم يمنعه مانع من ذلك جرمانيا كان او روحانيا وذلك انه يسلك بما
ذلك الخير الاول الى الشيء لا غير بتوسط ما يليه فان لم تشتق النفس الى الخير
الاول واطلعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون من
ذلك الشيء على قدر ذكرها اياه او توهمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر
اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى تتوهمه وقد قلنا ان
الوهم هو الذكر فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان
ترده فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى
فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي
لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا
العالم قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه توهما عقليا وهذا العقل انما هو جهل ٣٥
لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما
فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط
الى ههنا لان ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا
وان ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف لان ذلك يكون بجهة
وجهة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى العلوي

العقل يجهل ما فوقه

العلوي ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها
وعلة لها ولزم ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته والعلة معلولة لمعلولها
وهذا قبيح جدا فالعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج
الى معرفتها لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة
العلوي وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء نفسها بل فوق ذلك
وافضل واعلى لانه علتها فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها
ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي
تحته نعني بذلك انه يعرف التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا
حاجة له الى معرفتها لانه علة فيها معلولاتها كلها فاذا كان مستغنيا لم يحتج الى
معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرنا آنفا ولا تحتاج
الى معرفة شيء من الاشياء الا معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها فان
كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت
في العالم الاعلى العقلي لم تذكر شيئا مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذي
اكتسبته دنيا مثل الحرص على بعض جميع الاشياء التي نالت من هذا العالم الا
اضطرت ان تكون هناك ايضا تقبل الاثار التي كانت تقبلها ههنا وهذا
قبيح جدا ان تكون النفس تقبل اثار هذا العالم وهي في العالم الاعلى لانها ان
قبلت تلك الاثار فانما تقبلها في وهمها واذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا انفا

وذلك انه يكون المعلول علة لعلته صح

فيه تخصيص قول الحكيم العقل لا يعرف الاشياء الجزئية

٧٦

والنفس لا تتشبه بشيء من اثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلي
لانه يلزمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي
وهذا قبيح جدا فقد بان وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم
العقلي ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الداثرة الدنية
وبان ايضا بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف يذكر
او يتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة والمتوهمة على
مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى فنريد الان ان نذكر العلة التي
لها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما لزم الشيء المتجزي المنقسم
بالذات فينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى بذاتها
ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى ام بعرض فنقول ان
النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم
كقولك ان الجزء المفكر هو غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها
الغضبي وانما نعني بالجزء ههنا جزء الجسم الذي يكون فيه قوة النفس المفكرة
والجزء الذي فيه يكون قوة الشهوة والجزء الذي يكون فيه قوة الغضب فالنفس
انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها
فلا تقبل التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول
مرسل ذاتي واذا قلنا ان النفس تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول مضاف

مضاف عرضي لانها انما تكون متجزية اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا
اذا راينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى
النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزية وانما نعني بذلك
انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ان ذلك
كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو حساس من اعضاء البدن انما يكون
حساسا اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة
في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء التي
هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء لكنها في كل عضو
تامة كاملة وليست متجزية كتجزي الاعضاء وانما تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا
وبينا مرارا فان قال قائل ان النفس لا تتجزى في حاس اللمس فقط واما في
سائر الحواس فانها تتجزى قلنا ان النفس تتجزى في حاس اللمس وفي سائر
الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذن تتجزى بتجزي الحواس
كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرنا انفا غير انها اقل تجزيا في اللمس منها في
سائر الحواس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد
والقوة التي في القلب وهي الغضب اقل تجزيا وهذه القوى ليست مثل
قوى الحواس لكنها على نوع اخر وذلك ان قوى الحواس هي اخيرا بعد هذه

العقوى فلذلك صارت اشد تجسما واما القوة النباتية والنامية والشهوانية
فاقل تجسما والدليل على ذلك انها تفعل افاعيلها بالات البدن لان الالة
تمنعها من ان تفعل افاعيلها في جميع البدن وبحوانبه وبين ذلك فقد
بان اذن ان قوة النفس القابلة للتجزية غير قوتها التي لا تقبل التجزية وهذه
القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها
من غير ان تقترن بعضها من بعض فقوة النفس على ضربين احدهما تجزى
بتجزى الجسم مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانها منبثتان في
سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية تجزى الجسم يجمعها قوة اخرى اشد
اقوى منها واعلى فقد يكون اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير
متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تجزى وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحس
فانها قوة من قوى النفس تجزى بتجزى الالات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة
وهي اقوى الحواس وهي ترد عليها بتوسط الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها
لا تفعل فعلها بالالة لشدة روحانيتها ولذلك صارت الحواس كلها
تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي اليها الحواس وتميزها معا من غير
ان تنفعل او تقبل اثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة
تعرف الاشياء المحسوسة وتميزها معا في دفعة واحدة وينبغي ان نعلم هل
لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس مواضع في البدن يكون فيها

فيه ان قوى النفس تامة في البدن

فيها او ليس لها مواضع البتة فنقول ان لكل قوة من النفس موضعا معلوما
من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها
لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيا لقبول ذلك الفعل و
النفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيا لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو
بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه واذا هيات النفس العضو على الهيئة
الملائمة لقبول قوتها اظهرت قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس
على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة
منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاء دائما وذلك
انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى
وتسبب تلك القوى لها لانها علة لها وصفات المعلول احرى ان تنسب الى
العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة يليق بالعلة اكثر مما يليق بالمعلول
ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان
معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان
يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس
لا تغير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس
الكائنة بالالات الجسدانية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان فان
قال قائل لبعض قوى النفس في مكان اي لها اعضاء معلومة تظهر منها وبعضها

ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن بعضها
يكون فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصى انه
ليس جزء من اجزاء النفس في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن او
خارجة منه وذلك ان المكان يحيط بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان
بشيء جسماني وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم
ولا قواها باجسام فليست اذن في مكان لان المكان لا يحيط الشيء الذي
لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن
نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن
الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في المكان لكنها فيه بانها يظهر
فعلها من بعض الاعضاء للبدن وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي
يكون النفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي
يكون فيه الجزء فاما النفس فكليتها حيث جزويتها والنفس يحيط بالمكان
والمكان لا يحيط بها لانها علة له والمعلول لا يحيط بالعلة بل العلة يحيط بالمعلول
ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك
لكان البدن غير ذي نفس وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة
الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما يسلك الى البدن قليلا قليلا
كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي

الذي ينشفه الظرف وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في — كمعنى المكان
المكان على ما قلنا انفا وذلك ان المكان الحق المحض ليس هو بجرم بل هو لا جرم
فان كان المكان لا جرم والنفس ليست بجرم فما حاجة النفس الى المكان والمكان
هو هي لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط به وحاصر له فان قال قائل لابد
من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان قلنا ان المكان هو بسيط
صحيفة الجرم الخارجة وان كانت النفس في المكان فانها تكون في تلك الصحيفة — العضوي صح
فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا وقد يعرض من
قول القائل ان النفس في البدن كالشيء في المكان اشياء اخر قبيحة محالة
اولها ان المكان يحرك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يحرك
المكان ولو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علة حركة
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشيء ذو المكان
اذا رفع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلو ان النفس في البدن كالشيء
في المكان لكان ما اذا رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت وليست
النفس كذلك بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتا واظهر منها اذا
كانت في البدن فان قال قائل ان المكان انما هو بعد ما وليس بالصحيفة
الخارجة العضوية فالنفس في البدن كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعدا ما
فبالحري ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد انما هو

فراغ والبدن ليس بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ فيكون النفس
اذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في البدن بعينه وهذا قبيح جدا
وليست النفس ايضا في البدن كالشيء المحمول وذلك ان الشيء المحمول انما هو اثر
من اثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثر الجسم الحامل لهما ولا اثار لا تفارق
حواملها الا لفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تحل
تحلل البدن وليست النفس في البدن كالجزء في الكل لان النفس ليست بجزء للبدن
فان قال قائل ان النفس جزء للحي كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا انه لا يجب
ان يكون النفس في البدن اذا صارت فيه كالجزء في الكل اما مثل ما يكون الشراب
في ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست في البدن
مثل ما يكون الشيء في الظرف وبينا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف
الشراب بعينه لان الشيء لا يكون موضوعا لنفسه فليست النفس اذن في البدن
كالجزء في الكل وليست ايضا في البدن كالكل في الاجزاء فانه قبيح جدا ان يقال
ان النفس هي الكل والبدن اجزاؤها وليست النفس مثل الصورة في الهيولى
وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس في البدن
كذلك بل هي مفارقة للبدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس — فيه ان الهيولى قبل الصورة
البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي التي تجعل الصورة في الهيولى اذ هي
التي تصور الهيولى وهي التي تجسم الهيولى فان كانت النفس هي التي تصور

تصور الهيولى وهي التي تجسمها فلا محالة انها ليست في البدن كالصورة في
الهيولى لان العلة لا تكون في المعلول كالشيء المحمول والا كانت العلة اثر المعلول
وهذا قبيح جدا لان المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثر والعلة في المعلول كالفاعل
المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح ان النفس في البدن
ليست على شيء من الانواع التي ذكرنا وبينا بحجج مقنعة مستقصاة

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا واذ قد بينا على ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس
الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ونظمنا
القول فيه نظما طبيعيا على نحو ما يجري الطبيعة فنقول الآن على ايضاح مهية
جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارتهم ان النفس
اسلاف اتفاق الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك و
نظهر قبيح ما يجري اليه مذهبهم فانهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام
وتركوا النفس والجواهر الروحانية معراة من كل قوة فنقول ان افاعيل
الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانية وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة
والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كمية وكيفية
والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم بغير كمية وقد اقر بذلك
الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم

وكيف يمكن ان يكون الكيفية جرما وليست بواقعة تحت الكم اذا كان كل جرم
واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرما فقد بطل قول من زعم
ان الاشياء اجرام فنقول ايضا كما قلنا ان كل جرم وكل جثة اذا جزئت او
احتمل منها قدرها لم يبق على حاله الاولى من العظم والكمية ويبقى الكيفيات
على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لان الكيفية في جزء الجرم كهيئتها
في الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة
التي في نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل نقصان كميته وليست
كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة
لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر
الكيفيات كلها ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة
ذوات جثث عظام ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف فاما
الان فانه ربما رايناها على خلاف هذه الصفة فانه ربما كانت الجثة لطيفة
وكانت القوة شديدة فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نضيف
القوة الى عظم الجثة بل الى شيء اخر لا جثة له ولا عظم ونقول ان كانت هيولى
الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانية بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل
مختلفة بالكيفيات التي فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء التي بها صارت
في الهيولى انما هي كلمات فواعل ليست هيولانية ولا جرمانية فان

فان قالوا ان الحي اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغريزية التي فيه هلك علم ان
كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التي في البدن
ثم عدمها البدن لما مات الحي اذا كانت غير هذه الاخلاط قلنا ان الاشياء
التي يقيم الحي ليست هي الاخلاط البدنية فقط ولكن هي اشياء اخر غيرها
ايضا فقد يحتاج الحي اليها في قوامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى
للبدن ياخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لان البدن سيال فلولا
ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحي كثير شيء فاذا
فنيت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحي
ويفسد والاخلاط هي علة هيولانية للحي والنفس علة فاعلة والدليل على
ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضها لا ريح له غريزية ولا يمكن ان يكون
حي من الحيوان غير ذي نفس البتة فليست النفس اذن بجرم ونقول ان كانت
النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ في سائر البدن وتمتزج كامتزاج
الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما يحتاج النفس ان تنفذ في جميع
البدن لتقبل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت تمتزج بالبدن كامتزاج
بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا بالفعل وذلك ان الاجرام اذا
امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منها على حالها الاولى
بالفعل لكنها يكون في الشيء بالقوة فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن

لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما
الحلاوة اذا امتزج بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم
لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق
على حالها الاول لم تكن نفسا ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم احتاج
الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت
الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت
النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد
ولا يدفعه ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتهما
وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم تكبر جثة البدن بل هو احرى ان
يجتمع بعضه الى بعض ويثقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن
انتفخ وعظم غير انه عظم فاسد فليست النفس اذن بجرم ونقول ان الجرم اذا
امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس
تقطع التقطيع الى ما لا نهاية له فان لجوا وقالوا ان الفضايل كلها جسمانية
ذوات جثث سالناهم وقلنا اخبرونا كيف تنال النفس الفضايل وسائر
الاشياء المعقولة ابانها دائمة لا تبيد ولا تفنى او بانها واقعة تحت الكون
والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضايل لانها دائمة لا تبيد كانوا
قد اقروا بما جحدوا من ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضايل بانها واقعة

واقعة تحت الكون والفساد قلنا لهم فمن المكون لها ومن اي العناصر تكونها
ونسالهم عن المكون ايضا ادائم هو ام واقع تحت الكون والفساد فان قالوا
انه واقع تحت الكون والفساد سالناهم عن ذلك المكون ايضا ادائم هو ام واقع
تحت الكون والفساد وهذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد فقد
حادوا عن قولهم بان الاشياء كلها اجرام فنقول ان كانت الفضايل دائمة لا
تفسد كالصور المساحية فلا محالة انها ليست باجرام فان لم تكن اجراما لم تكن
ما فيها والعالم بها جرما اضطرارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس
في حيز الاجرام لانهم راوا الاجرام تفعل وتؤثر اثارا مختلفة وذلك انها تسخن
وتبرد وتيبس وترطب فظنوا ان النفس جرم ايضا لانها تفعل افاعيل مختلفة
وتؤثر اثارا عجيبة فليعلموا انهم جهلوا كيف تفعل الاجرام وباي القوى تفعل وانما
تفعل بالقوى التي فيها التي ليست بجرمية فان لجوا وقالوا بل انما تفعل
الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشيء اخر غيرها قلنا وانا وان جوزنا لكم
ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعني التسخين والتبريد وما
اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتدبير
والحكم فهذه القوى واشباهها جوهر غير جوهر الاجسام فاما الجرميون
فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية
خلوا معراة من كل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم

كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا تتناهى وهذا غلط لانه لا يمكن ان يكون اجزاء
غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ في الجرم كله والنفس
تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان
تقطع الاجزاء قطعا قطعا جزويا بل تقطعها قطعا كليا اي تحيط بجميع اجزاء
الجرم لانها علة الجرم والعلة اكبر من المعلول ولن تحتاج الى ان تقطع معلولها
بنوع المقطع بل تقطع بنوع اخر اعلى واشرف فان قالوا ان الروح الغريزي
الطبيعي لما صار في الاسطقس البارد وسقي بالبرد ولطف صار نفسا قلنا
ان هذا ايضا قبيح جدا وذلك ان كثيرا من الحيوان يغلب عليه الاسطقس الحار
ولم مع ذلك نفس من حيوان قد صارت في خواص البرودة وان قالوا ان
الطبيعة قبل النفس وانما تكون النفس من قبل اتصال الطبائع الحارة
قلنا انه يعرض من قولكم هذا امر قبيح جدا عند ذوي الالباب وذلك انكم
ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم ان تجعلوا النفس قبل العقل
وعلة له وان تجعلوا مع ذلك العقل بعد الطبيعة وهذا قبيح جدا وذلك انهم جعلوا
الافضل دون الادنى وجعلوا الاعم بعد الاخص وهذا ايضا غير ممكن بل
العقل قبل الاشياء المبدعة كلها ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك سفلا
كان الشيء ادنى واخس وكلما سلك علوا كان الشيء افضل واعم فان جعلوا
وقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزمهم من قولهم ان

ان يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالما للعرض
وذلك ايضا لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا امكن ان يكون لا
نفس ولا عقل ولا اله وهذا ايضا قبيح فاما نحن فنقول ان الله عز وجل علة
للعقل والعقل علة للنفس والنفس علة للطبيعة والطبيعة علة للاكوان
كلها الجزوية غير انه وان كانت الاشياء بعضها علة لبعض فان الله تعالى
علة لجميعها غير انه علة لبعضها بغير توسط وبعضها بتوسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا
فيما سلف والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى ان الشيء
بالقوة لا يكون شيئا بالفعل الا بان يكون بالفعل شيء اخر يخرجه الى
الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تقدر على ان تصير
الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيئا بالفعل فاين تلقى القوة بصرها
وان ماتت فاما الشيء الكائن بالفعل فانه اذا اراد ان يخرج شيئا من القوة
الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك القوة الى الفعل ويجعلها
هو دائما على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان يصير الى شيء اخر اذ هو دائما
بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل لم يحتج الى ان ينظر
من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان
كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة
واعم والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما

فيه ان علة جميع الاشيا بتوسط

فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان نعلم ان النفس وان كانت هي
ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لانه فعل ما اخرج الى الفعل والعقل و
ان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى الا انه انما هو يفيض
على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الانية الاولى غير
انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس فانما تفعل
النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا فاما البارئ
عز وجل فانه يحدث انيات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور
بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث انيات الاشياء وصورها لانه
هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته
فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل
فانه لما كان من فوقه شيء اخر نال القوة فوق ذلك الشيء وصار اهلا لان يحرص على
ان يتشبه بالعقل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعله فانما ينظر الى ما هو فوقه
فيفعل فعله غاية في التفاوت وكذلك النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما
صار العقل فوقها نالها شيء من قوته فاذا فعلت فانما تنظر الى العقل وتفعل
بالفعل فاما الفاعل الاول وهو فعل محض فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته
لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذ
صح ان العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء

51

الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها
وانه مبدع ومتمم معا ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتة فان
كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا
يمكن ان يكون مرة بالقوة ومرة بالفعل والجرم قد يكون مرة جرما بالقوة ومرة
جرما بالفعل فليست النفس اذن بروح عزيزي ولا جرم البتة فقد بان و
صح بما ذكرنا ان النفس ليست بجرم وقد ذكر اناس من الاولين واحتجوا بحجج
غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول
ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة و
نعلم ما هي اتراها من ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس
فقالوا انها ائتلاف الاجرام كائتلاف الكائن من اوتار العود وذلك ان
اوتار العود اذا امتدت حل اثرا ما اثارها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك
ان الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلاف لم يكن فيها
والاوتار على حدوده وكذلك الانسان اذا امتزجت اخلاطه وائتلفت حدث
من امتزاجها مزاج خاص فذلك الامتزاج الخاص هو يحيي البدن والنفس
انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شنيع قد اكثرنا الرد على قائله بحجج قوية
مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك في المستانف ان شاء الله تعالى و
قائلون ان النفس هي قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت

الايتلاف في البدن وهي العنية عليه وهي التي تقمع البدن وتمنعه ان تفعل
كثيرا من الافاعيل البدنية الخسيسة واما الايتلاف فانه لا يفعل شيا ولا يأمر
ولا ينهى والنفس جوهر والايتلاف فليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج الاجرام
واذا كان الايتلاف حسنا متقنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض ٥٣
منه حس او وهم او فكر او علم البتة وايضا ان كان الايتلاف انما يعرض من اختلاف
الاجرام وكان الايتلاف نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج
صاحبه العنيت في البدن انفسا كثيرة وهذا شنيع جدا وايضا ان كان الايتلاف
هو النفس وانما يكون الايتلاف من امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج
الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التي هي الايتلاف فالايتلاف نفس فاعلة
للايتلاف وان قالوا ان الايتلاف بلا مولف وكذا المزاج بغير مازج
قلنا ليس كذلك لانا نرى اوتار الات الموسيقار لا تتالف من ذاتها لانها ذ لانه
ليست كلها مولفة وانما المولف هو الموسيقار الذي يمد الاوتار ويولف بعضها
الى بعض ويولف فيها ايضا اثرا مطربا فكما ان الاوتار ليست بعلة لايتلافها
فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلاف فيها ولا تقدر على ان يوثر الايتلاف بل
من شانها قبول الاثار الخسيسة فليس ايتلاف الاجسام اذا هو النفس
ونقول ان كانت النفس ايتلاف الاجسام والاجسام هي التي يولف انفسها
لزم من قولهم ان يكون الاشياء ذوات الانفس مركبة من اشياء الانفس لها

٥٥

لها وان الاشياء كانت اوايل لا نفس ولا نسوح ثم تنفست بغير متنفس اعني النفس
بل انما انطفست بالبخت والاتفاق وهذا ممتنع غير ممكن ان يكون في
الاشياء الجزوية او في الاشياء الكلية وان كان هذا غير ممكن فليست
النفس اذا هي ايتلاف الاجسام فان قالوا انه قد اتفق افاضل الفلاسفة
على ان النفس تمام البدن والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليس بجوهر
لان تمام الشي انما هو من جوهر الشي قلنا انه ينبغي ان نفحص عن قولهم
ان النفس تمام وباي المعاني سموها الطلاسيا فنقول ان افاضل
الفلاسفة ذكروا ان النفس في الجرم انما هي بمنزلة صورة بها يكون
الجسم متنفسا كما ان الهيولى بالصورة يكون جسما الا انه وان كانت
النفس صورة الجسم فانها ليست بصورة لكل جسم بل انما صورة لجسم ذي
حيوة بالقوة وان كانت النفس تماما على هذه الصفة لم يكن من جنس
الاجرام وذلك لانها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكاينة في صنم النحاس
كانت اذا انقسم الجسم وتجزى انقسمت هي ايضا وتجزت واذا قطع عضو
من اعضاء الجسم قطع بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس
اذا صورة تامية كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها
هي المتممة للجسم حتى يصير ذا حس وعقل ونقول ان كانت النفس صورة
لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتفارق

البدن بغير مباشرة منه وكذلك ايضا فعلها في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها
فانها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانية غير ان ذلك انما
يكون من فعلها ليلا من اجل سكون الحواس وبطلان افاعيلها
لو كانت النفس تماما للبدن بانه بدن لما فارقته ولما علمت الشيء البعيد
ولكان انما تعلم الاشياء الحاضرة لمعرفة الحواس فتكون هي والحواس
شيئا واحدا وليس كذلك الا ان النفس تعرف الشيء وان تمّم بعد عنها و
تعرف الاثار التي تصل الحواس من بعدها كما قلنا مرارا ومن شان
الحواس ان تقبل اثار الاشياء فقط واما المعرفة والتمييز فللنفس
ونقول انه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية لما خالفت البدن في
شهواته وكثير من افاعيله بل كانت غير مخالفة له في شيء من الاشياء
كان البدن اذا اثر فيه اثرا ما كان ذلك الاثر في النفس ولكان الانسان
ذا احساس فقط لان من شان البدن الحس وليس من شانه الفكر
والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميون فمن اجل ذلك اضطروا الى
ان قالوا بنفس اخرى لا تموت واما نحن فانا نقول انه ليست بنفس اخرى غير وعقل اخر
هذه النفس الناطقة التي في البدن دون وهي التي قالت الفلاسفة
انها انطلاشيا وصورة تامية بنوع اخر غير النوع الذي ذكره الجرميون
على انه ليس تمام كالتمام الطبيعي المعمول به انما هي تمام وفاعل اي تفعل

تفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعي الالي ذي النفس
القوة بسم الله الرحمن الرحيم
من كتاب اثولوجيا في شرف العالم وحسنه ونقول من قدر على خلع وبهائه
بدنه وتسكين حواسه ووسواسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز
من نفسه وقدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله
على العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى على ان يعرف شرف
العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق كل شيء نور العقل
وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء فنريد الان ان نصف
حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف
الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق فنقول ان العالم
الحسي والعالم العقلي موضوعان احدهما يلي الاخر وذلك ان العالم العقلي
محدث للعالم الحسي والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي والعالم الحسي
مستفيد قابل للقوة التي تاتيه من العالم العقلي ونحن ممثلون هذين العالمين
وقائلون انهما يشبهان حجرين ذوي قدر من الاقدار غير ان احد الحجرين لم
يهندم ولم يوثر فيه الصناعة البتة والاخر مهندم وقد اثرت فيه الصناعة
وصيّرته هيئة يمكن ان ينقش فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب
اعني بصورته فضائل الكواكب والمواهب التي يفيض منها على هذا العالم

فاذا اوقع الحجرين مثل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل
الصور واحسن الرتبة من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيا الشه فيه
وانما فضل الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر حجر ايضا لكن انما فضل
عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة وهذه الصورة التي احدثتها
الصناعة في حجر لم تكن في الهيولى لكنها كانت في عقل الصانع الذي
توهمها وعقلها قبل ان تصير في الحجر والصورة كانت في الصانع ليس
كما تقول ان للصانع عينين ويدين ورجلين لكنها كانت فيه بانه عالم
بتلك الصناعة التي احكمها وصار يعمل بها ويوثر في العناصر اثارا حسنة
وصورة فايقة فان كان هكذا قلنا ان الصورة التي احدثها الصانع
في الحجر كانت في الصناعة احسن وافضل مما في الصانع والصورة التي
في الصناعة ليست هي التي اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى
ثابتة في الصناعة وباقي منها الى الحجر صورة اخرى هي اقل وادنى حسنا
بتوسط الصانع ولا الصورة التي اتت من الصورة التي في الصناعة
صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما ارادت الصناعة التي هي نفس الصانع
لكنها انما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة في الحجر نقيه
حسنة غير انها في الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جدا واشد
تحقيقا من اللاتي في الحجر وذلك ان الصورة كلما انبسطت في الهيولى نعل

فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في هيولى
واحد لا تفارقه وذلك ان الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل اي اذا
مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعف وقل حسنها و
الصدق فيها وكذلك القوة اذا صارت في قوة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت
في حرارة اخرى ضعفت والحس اذا صار في حس اخر ومثل فيه اي في حس اخر
قل حسنه ولم يكن مثل الاول ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كل فاعل
هو افضل من المفعول فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه و
ذلك ان الموسيقار انما كان من الموسيقية وكل صورة حسنة انما كانت
من صورة فيها واعلى منها وذلك انها ان كانت صورة صناعية فانما كانت
من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبيعية فانما
كانت من صورة عقلية هي قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقلية
هي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي افضل من الصورة
التي في علم الصانع والصورة المعمولة التي في الصانع هي افضل واحسن
من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه
بالعقل فان قال قائل فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة فان ذمت
الصناعة ذمت الطبيعة لانها تتشبه بالطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي
اذن ان تذم الطبيعة لانها تتشبه في فاعيلها باشياء اخر اي بالعقلية

التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيا لم
تلق بصرها على المثال فقط وتشبه عملها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتاخذ
منها صفة المثال فيكون ح عملها احسن واتقن وربما كان الشيء الذي
يريد الصناعة ان تاخذ رسمه وصفته وتحديه ناقصا او قبيحا فتتممه وتحسنه
وانما كان تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق
فلذلك تقدر ان تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول العنصر الذي تقبل اثارها
والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع فانه لما اراد ان يعمل صنم المشتري
لم يرق في شيء من المحسوسات ولم يلق بصره الى شيء فيتشبه به عمله لكنه رقي بوهمه
فوق الاشياء المحسوسة فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال
من الصور الحسنة فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور لتقع تحت
ابصارنا لما تقبل الا الصورة التي عملها فيدارس الصانع ونحن ذاكرون الصناعات 59
ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التي تقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى و
صورت فيها الصور الجبلية الحسنة الشريفة التي ارادته وليس حسن الحيوان
من جهة الدم لان الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون
باللون والشكل والجبلة المعتدلة فاما الدم فانه مبسوط كانه هيولى لابدان
الحيوان فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لا شكل فيه ولا حلية له
فمن اين يظهر حسن الانثى وانما على البصر التي من اجلها اضطربت الحرب بين

بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزهرة في
بعض النساء ومن اين صار جمال الروحانيين فانه ايضا لو اراد احدهم ان
يتراءى لراى بصورة فائقة لا توصف حسنها افليس هذه الصورة التي ذكرنا
انما ياتي من الفاعل على المفعول كما ياتي الصورة الصناعية من الصانع
على الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة
واحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى واما الصورة التي
ليست في الهيولى لكنها في قوة الفاعل فهي اكثر حسنا وابهى بها لانها هي
الصورة الاولى ولا هيولى لها والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من انه
لو كان حسن الصورة انما يكون من قبل الجثة التي تحل الصورة بانها جثة لكانت
الصورة كلما عظمت الجثة التي تحلها اكثر حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها
اذا كانت في جثة صغيرة وليس كذلك ذلك كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة
في جثة صغيرة واخرى في عظيمة حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء فان كان
هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي ان يجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة
بل انما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط والدليل على ذلك ان الشيء ما دام خارجا بعيدا
منا فلسنا نراه واذا صار فينا رايناه وعرفناه وانما يدخل فينا من طريق البصر
والبصر لا ينال الا صورة الشيء فقط فاما الجثة فليس ينالها فقد بان اذا ان حسن
الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة فقط ولا يمنع كبر

الجثة صورته ان تصل الينا تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثة وذلك ان الصورة اذا
جازت البصر حدثت الصورة التي صارت فيه وصغرها ونقول ان الفاعل اما
ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل
قبيحا لم يعمل خلافه وان كان بين الحسن والقبح لم يكن باحرى ان يفعل احد
الامرين دون الاخر وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا فان كان هذا
على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا
وانما خفي علينا حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لكنا
انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء
لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه والدليل على ان باطن الشيء احسن
وافضل من خارجه الحركة لانها تكون في باطن الشيء ومن هناك تبدو الحركة
ومثل ذلك المرئي الذي نرى صورته ومثاله فانه اذا راى الناظر صورته لم يعلم
من الذي صورها فنترك النظر بالصورة ونطلب معرفة المصور والمصور
هو الذي حركه للطلب وهو باطن عنه فاما صورته الظاهرة فلم تحركه للطلب
كذلك باطن الشيء وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي يحركنا ويهيجنا
للطلب والفحص عن الشيء ما هو فان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء
فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف
وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والكمال فقد بان ان باطن الشيء احسن ٦١

احسن من ظاهره كما بينا واوضحنا ونقول انا قد نجد الصورة الحسنة في
غير الاجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية فانها اشكال ذوات
خطوط فقط ومثل الصور التي تكون من المرء المرزوق ومثل الصور التي
في النفس فانها الصورة الحسنة حقا اعني صور النفس الحلم والوقار وما
يشبهها فانك ربما رايت المرء حليما وقورا فيعجبك حسنه من هذه الجهة فاذا
نظرت الى وجهه رايته قبيحا بشعا سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر
الى صورته الباطنة وتعجب منها فان لم تلق بصرك الى باطن المرء اذا لقيت
بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتنسبه الى القبح
ولا تنسبه الى الحسن فتكون مسيئا لانك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك
رايت ظاهره قبيحا فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه فالحسن الحق
هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره وجل الناس انما تشتاق الى الحسن الظاهر
ولا تشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل
قد غلبهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا تشتاق الناس كلهم الى معرفة
الاشياء الخفية الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا
في حيز العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها واياهم اردنا في
كتابنا هذا الذي سميناه فلسفة الخاصة اذ العامة لم تستاهل هذا ولا بلغته
عقولهم فان قال قائل انا نجد في الاجسام صورا حسنة قلنا ان تلك الصور

انما ينسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسنا ما غير ان الحسن الذي
في النفس افضل واكرم من الحسن الذي في الطبيعة وانما كان الحسن الذي
في الطبيعة من الحسن الذي في النفس وانما ظهر لك حسن النفس في المرء الصالح
لان المرء الصالح اذا القى عنه الاشياء الدنية ونقى نفسه بالاعمال المرضية 63
فاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية فاذا رايت النفس
حسنها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسن ولم تحتج في علم ذلك الى القياس
لانها تعلمه بتوسط العقل والنور الاول ليس هو نور في شي لكنه نور وحده
قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور يدبر النفس بتوسط العقل بغير صفات
كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة فان جميع الاشياء الفاعلة انما
افاعيلها بصفات فيها لا بهوياتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشي بغير
صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعله بهويته فلذلك صار
فاعلا اولا وفاعل الحسن الاول الذي في العقل والنفس فالفاعل الاول هو
فاعل الفعل الذي هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو
مكتسبا ونحن ممثلون ذلك بغيره اذا جعلنا مثالنا مثالا حسيا لم يكن
مثلا تاما لما نريد ان نمثله به لان كل مثال حسي انما يكون بالاشياء الداثرة و الحسية ص
الاشياء الداثرة لا تقدر على حكاية مثال الشي الدائم فينبغي ان نجعل مثالنا
عقليا ليكون مثلا تاما للشي الذي اردنا ان نمثله به فيكون كالذهب الذي

النقي الذهب الخالص

الذي يمثل بذهب اخر يمثله غير انه اذا نقي الذي كان مثالا وسبحا مشوبا
ببعض الاجسام الدنسة نقي وخلص اما بالعمل واما بالقول فيقال ان
الذهب الجيد ليس هو الذي يرى في ظاهر الجسم لكنه الخفي الباطن في الجسم
ثم نصفه بجميع صفاته وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشي الاول
بالعقل وذلك انا لا ناخذ المثال الا من العقل النقي الصافي فان اردت
ان تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس فاطلبه في الاشياء الروحانية
وذلك ان الروحانية كلها صافية نقية فيها من الحسن والكمال ما لا يوصف
فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق وفعلها فعل واحد وهو ان ينظر
نصير اليها واياها كان الناظر يشتاق الى النظر اليها الا ان لها اجساما
لكن بانها عقول صافية نقية والناظر يشتاق الى النظر الى المرء الحليم الشريف
لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وحلمه فان كان هذا هكذا
قلنا ان حسن الروحانيين فايق جدا لانها انما تعقلون عقلا دائما لا
يتصرف الحال بهم يوم ومرة لا وعقولهم ثابتة صافية نقية لا دنس فيها البتة
فلذلك عرفوا الاشياء التي لهم خاصة كشريفة الالهية التي لا تعقل ولا تبصر
منها شي سوى العقل وحده والروحانيون اصناف وذلك ان منهم
من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية والروحانيون الساكنون
في تلك السماء كل واحد منهم في كليته فلك سمائه الا ان لكل واحد منهم معنى منعا

سعلويا غير موضع صاحبه لا يكون للاشياء الجرمية التي في السماء لانها
ليست باجسام ولا تلك السماء جسم ايضا فلذلك صار كل واحد منهم في
كلية تلك السماء ونقول ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان
ونبات وناس سماويون وكل من في ذلك العالم سمائي وليس هناك شي
ارضي البتة والروحانيون الذين هناك ملايمون للانس الذي هناك
لا ينفر بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضاده بل يستريح
اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد
وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد وكل واحد منهم
يبصر ذاته في ذات صاحبه لان الاشياء التي هناك نيرة مضيئة وليس
هناك شي مظلم البتة ولا شي جاسي لا يستطيع بل كل واحد منهم نير ظاهر
لصاحبه لا يخفى عليه شي لان الاشياء هناك ضياء في ضياء فلذلك
صارت كلها يبصر بعضها ولا يخفى بعضها على بعض شي مما في بعض البتة
اذ ليس نظرهم بالاعين الداثرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام
المكنوفة بل انما نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع في الحاسة
الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة
السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق في الالات
اللحمية اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد

ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة لان هذا من
صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية بخلاف ذلك اعني
ان مراكزها والخطوط التي تدير عليها واحدة وليس بينها ابعاد البتة

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا في ذكر الباري وما ابدعه ما ابدع وحال الاشياء عنده
ونقول ان الباري عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها
بين الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها في البدن الحي
ذوات ادوات مختلفة وجعل لكل حس من الحساس اداة يحس بها
الحي وانما فعل ذلك ليحفظ الحي من الافات الحادثة من خارج وذلك
لان الحي اذا راى الشي المؤذي او سمعه او لمسه حاد عنه وفر منه قبل
ان يقع به وان كان ملايما له طلبه الى ان ناله وانما جعل الباري
عز وجل الحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام ينبغي
ان يكون الحي الا انه جعل له اداة اولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس ملايم
لها فسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملايمة للناس ولسائر الحيوان
الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملايمة لحواسها لكيما يحفظها
من الاحداث والافات الحادثة عليها ولعلك تقول ان الباري تعالى انما
جعل هذه الادوات للحساس لانه علم ان الحي انما ينقلب في مواضع حارة

وباردة وفي سائر الاثار الجرمية لعلا تفسد اجساد الحيوان فسادا سريعا
جعلها محسة وجعل لكل حس من حواسها اداة ملائمة لذلك الحس
الا انه اما ان تكون هذه القوى اعني الحواس كانت في الحيوان اولا ثم
جعل لها الباري اخيرا ادوات واما ان يكون الباري جعل لها قوى الحواس
والادوات جميعا فان كان الباري جل وعلا احدث الحواس في الحيوان
فان الانفس لم تكن حساسة اولا قبل ان تاتي الى الكون وان كانت قد كان لها
الحس قبل ان تاتي الى الكون فاتيانها الى الكون غريزي وان كان ذلك غريزيا
فثباتها وكونها في العالم العقلي غير غريزي طبيعي ويكون انما ابدعت لا لانفسها
لكن للاشياء اخر ولتكن في الموضع الاخس الادنى وانما دبرها المدبر وجعل
لها هذه القوى والادوات لتكون في الموضع الادنى الملوث ادامها وكان
هذا التدبير انما يكون لروية وفكر اي لان تكون النفس في موضع اخس لا
في موضع اشرف واكرم بتدبيرها ونقول انه لم يبدع الباري الاول شيا من
الاشياء بروية ولا فكر لان للفكر اوائل والباري عز وجل اول وهو اول لا
اوائل له والفكرة انما تكون من فكرة اخرى وتلك الفكرة ايضا من اخرى الى
ما لا نهاية له واما ان تكون من شي اخر قبل الفكر وذلك الشي اما ان يكون
الحس او العقل ولا يمكن ان يكون اول الفكر الحس لانه لم يكن بعد وهو تحت
العقل والعقل اذ هو مبدع الفكر فانه لا يجوز ان يكون مبدع الفكر اما

كذا لتكون

اما بالقضايا واما بالنتايج فالقضايا والنتايج تكونان في علم المحسوسات
والعقل لا يعلم شيا من المحسوسات علما حسيا فليس اذن العقل اول الفكر
وذلك ان العقل يبدا في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان
العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان ياتي العقل الى المحسوس بفكرة او روية
فان كان هذا على ما وصفنا صح عندنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول احياء
الحيوان ولا شيا من هذا العالم السفلي ولا من العالم العلوي بفكرة ولا
روية البتة فبالحري ان لا يكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وانما قيل
ان الاشياء كونت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها ابدعت على
الحال التي هي عليها الان بالحكمة الاولى ولو ان حكيما فاضل الحكمة روى في
ان يعمل مثلها اخيرا لما قدر على ان يتقنها ذلك الاتقان وقد سبق في علم
الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان تكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء
التي لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشي لضعف قوته عن فعل
ذلك الشي فلذلك يحتاج الفاعل الى ان يرى الشي قبل ان يفعله لانه لم يكن
له قوة يبصرها الشي قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشي كيف ينبغي ان يكون
وذلك الحاجة الى ابصار الشي قبل ان يكون انما يكون خوفا من ان يكون الشي
على خلاف ما هو عليه الان والشي الفاعل بانيته فقط لا يحتاج الى ان يسبق
في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط فان كان انما يفعل

كذا يبدا في علمه

ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بعينه ولا مكون فان كان هذا هكذا رجعنا
فقلنا ان النفس كانت وهي في عالمها قبل ان تهبط الى الكون حساسة
الا ان حسها كان حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت
تحس حسا جسميا فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل
من العقل فوق الحس وتفيض على الجسم القوة التي نالتها من العقل الا
ان تلك القوة الا ان تلك القوة تكون في الجسم بنوع اخر وهو الحس والنفس
تسمو من الحس الى العقل مرة فتلطف الاشياء الجسمية حتى تصيرها كانها
عقلية فينالها الحس ونقول ان كل فعل فعله البارئ الاول عز وجل فهو
تام كامل لانه علة تامة ليس فوقها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم
فعلا من افاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني اعني العقول
فبالحري ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال
الفاعل الاول هي تامة عنده وليس شيء عنده اخيرا بل الشيء الذي هو
عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشيء اخيرا لانه زماني والشيء
الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه ان يكون فيه
فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشيء
الذي في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة انه انما يكون هناك
موجودا قائما كانه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشيء اذا

الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله
هناك الى احد الاشياء البتة فالاشياء اذا عند البارئ جل ذكره كاملة تامة
زمانية كانت ام غير زمانية وهي عنده دائما وكذلك كانت عنده اولا كما يكون
عنده اخيرا فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان
الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وباينت عن البارئ الاول كان بعضها
علة كون بعض واذا كانت كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تبن عن البارئ
الاول لم يكن بعضها علة كون بعض بل يكون البارئ الاول علة كونها كلها
فاذا كان بعضها علة لبعض كانت العلة انما تفعل المعلول من اجل شيء ما
العلة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وكذلك من اراد ان يعرف
طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه يقدر ان يعرفها كما يكون الان فانا وان كنا
نظن انا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا لسنا نعرف كنه معرفته
وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل
علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولم هو في الاشياء الطبيعية التي انما
هي اصنام للعقل واقول ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين
غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد
فلذلك لا يقال هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا فمن اجل انه

صار كل عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لم
كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلي
كلها معا وفي موضع واحد صار ما الشيء ولم كان الشيء شيا واحدا وقد
نجد في عالمنا هذا ايضا ما الشيء ولم هو شيا واحدا مثل كسوف القمر فانك
تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لم كان الكسوف وصفته تلك
الصفة بعينها فان كانت ههنا في العالم الاسفل نوجد ما الشيء ولم هو شيء
واحد فبالحري ان يكون هذا لازما في الاشياء العقلية اعني ما هو ولم هو
شيا واحدا ومن وصف مائية العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حق
وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي والشيء الذي من اجله كانت
تلك الصورة واحدة ولا اقول ان صورة العقل هي علة انيتها لكني اقول
ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها بما هي وجدت
في ذلك الفحص بعينه لم هي ايضا وذلك انه اذا كانت صفات الشيء في الشيء
الواحد معا وفي موضع واحد غير متفرقة فلم يلبث ان توجد لم كانت تلك الصفات
فيه لان الشيء وتلك الصفات شيء واحد وذلك ان كل واحد من تلك
الصفات هي هو والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك

لا يوجد لم كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا
كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة في مواضع وفي مواضع شتى فانه يلزم

حتى ان يوجد لم كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا
كانت لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته البتة
فانك لا تسمي الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيا من اعضائه ولا
من صفاته البتة فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمي العقل عينا
ويدا وتسميه بكل صفاته للعلة التي ذكرنا انفا فلهذه العلة صار هذان
النعتان ما هو ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كانهما شيء واحد
ونقول ان العقل ابدع تاما كاملا بلا زمان وذلك انه كان مبدؤه ابداعه
ومائيته معا في دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد ما العقل علم لم كان
ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرو في تمام كونه بل ابدع غاية العقل مع
اول كونه واذا كان ابدع غاية الشيء مع اول كونه لم نقل لم كان ذلك الشيء
لان لم انما تقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء مع اول كونه سواء اذا
كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان وذلك ان المائية انما تقع على كون الشيء
الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث اول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما بين
استغنيت بمعرفة مائية الشيء عن لم كان وذلك انك اذا عرفت ما هو
عرفت لم كان ايضا كما وصفنا فان قال قائل انه قد يمكن ان يوجد لم كانت
صفات العقل قلنا ان لم يوجد على جهتين احدهما من جهة العقل و
الثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات العقل انما

هي فيه معا وليست بمتفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا انفا فلذلك صارت
صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها فاذا كان العقل وصفاته على هذه
الصفة لم يحتج ان تتوهم كانت هذه الصفة فيه لانها هي هو وصفاته كلها معا
فاذا علمت ما العقل علمت ما صفاته ايضا واذا علمت ما صفاته علمت لم كان
فقد بان انك اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا واوضحنا وانما العقل
صار على هذه الصفة لان مبدعه ابدعه ابداعا تاما لانه هو ايضا تام غير العقل
ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاما كاملا وجعل ما هو علة كونه وكذلك يفعل
الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلا جعل لم كانت داخلا فيما هو فيكون اذا عرفت
ما هو عرفت لم هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو
الذي يفعل بانيته فقط بغير صفة من الصفات فاما الفاعل الناقص فهو الذي
يفعل فعله لا بانيته فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل فعله فعلا تاما
كاملا وذلك انه لا يقدر ان يفعل فعله وغايته معا لانه ناقص غير تام فاذا لم يفعل
معا كان اول فعله غير غايته فاذا كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما هو لم تعرف لم هو
فيحتاج حينئذ ان تعرف ما الشيء ولم هو ولا يستغني بمعرفتك ما هو عن لم لكنك
تحتاج ان تعرف لم كان ايضا للعلة التي ذكرنا ونقول كان هذا العالم مركب من
اشياء متعددة بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه
ويكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل

الكل فلا تراه كانه جزء لكنك تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ اجزاء العالم
كان بعضها من بعض لكنك توجدها كلها كانها شيء واحد لم يكن احدها
قبل الاخر فاذا توهمت هكذا صيرت العلة مع المعلول لا تتقدمه فاذا توهمت العالم
واجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما عقليا فيكون اذا عرفت ما العالم
عرفت ايضا لم هو معا فان كانت كلية هذا العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون
العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا اقول ان كان الاشياء التي ههنا متصلة بالكل
فبالحري ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون كل واحد منها متصلا
بنفسه لا يخالف صفاته ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو
الذات فان كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات
في معلولاتها فيكون اذن كل واحد منها على ما انا واصف وهو ان يكون العلة
التي هي الغاية فيه بلا علة اي ان غايته فيه بلا علة مقدمة فان كان للعقل ليس
علة تامية فلا محالة ان العقول اي الاشياء التي في العالم الاعلى مكتفية بانفسها
ليس لها علل متممة وذلك ان علة بدوها وتمامها معا ليس بينها فرق ولا زمان
فيكون اذن علة تمامها مع علة بدوها سواء فاذا كانت كذلك كان ما هو ولم هو
شيئا واحدا وذلك ان لم هو انما كان مع ما هو سواء فقد بان بما ذكرنا انه ليس
لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لم كان ولا لم كان هذا الجزء يكون كذلك ولم
كان ذلك لان لم كان الشيء ظهر مع الشيء سواء فلا ينبغي ان يطلب الطالب

هي علة غاياتها لان
بدوها وتمامها معا

هناك لم كان الشي لان لم كان الشي هناك ليس هو فحسب ولكنه لم كان
وما هو هما جميعا شي واحد فنقول ان العقل هو كون تام كامل لا
يشك في ذلك احد فان كان العقل تاما كاملا فانه لن يقدر قائل
ان يقول انه ناقص في شي من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر
ان يقول ايضا لم لم يحضر بعض صفاته والا اجاب مجيب فقال صفات العقل
كلهن حاضرة لا يتقدم احدهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل
ابدعت مع ذاته معا فان كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولم هو في 75
العقل معا فان كان وجودهما معا فلا محالة انك اذا علمت ما العقل فقد
علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لم هو غير ان ما هو اشد ملائمة
للاشياء العقلية من لم هو وذلك ان ما هو يدل على غاية بدو الشي و
لم هو يدل على تمام الشي والعلة المبتدعة هي العلة التامة بعينها في
الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشي العقلي علمت لم هو كما بينا ذلك
واوضحنا

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا وهو القول في الكواكب انه لا ينبغي ان
يضيف احد الامور الواقعة ههنا على الاشياء الجزوية الى ارادة فيها.
واذ كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل
نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون منها فنقول ان الكواكب

كالاداة
هو كالارادة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه
العلة الفاعلة الاولى ولا تشبه ايضا الهيولى المعينة في تمام الشي ولا تشبه
ايضا الصورة التي يفعل بعضها في بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكلمات
المدنية التي تعم امور المدينة وتضع كل شي منها موضعه وتشبه السنة التي بها
يعرف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا وما لا ينبغي وبها يستدلون الى الامور
الممدوحة ويستوفون من الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم
ويعاقبون على سوء اعمالهم والسنن وان اختلفت فانها كلها تدعو الى شي
واحد وهو الخير والسنة هي التي تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في
العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها في العالم كالسنة في اهل المدينة فان
قال قائل ان كلمة العالم ربما كانت علة لامر غير مرضي قلنا انه ليس غرضنا
ان نذكرها لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربما استدللنا على الاول
من الاخر وربما عرفنا المتقدم من العلة وربما عرفنا العوارض من الشي
السابق والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب فان كان قولنا صحيحا
فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السادة علل للشرور ام ليست السابق الى
بعللها وهل الاشياء المذمومة تاتي في هذا العالم من العالم السماوي
ام لا تاتي وانا قد بينا واوضحنا انه لا ياتي من العالم السماوي الى العالم
الارضي شي مذموم البتة ولا السادة علة لشي من هذه الشرور الكائنة
السادة

ههنا لانها لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل يفعل بارادة فانما تفعل
افاعيل ممدوحة ومذمومة وتفعل خيرا او شرا وكل فاعل يفعل فعله بغير
ارادة منه فانه فوق الارادة فلذلك انما تفعل الخير فقط وافاعيله كلها
مرضية محمودة وانما ياتي الاشيا من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرار
غير انها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفلية البهيمية بل هي اضطرارات
نفسانية وانما يحس هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحس بعض اجزاء
الحيوان بافاعيل بعض والاشياء العارضة للجزو من الجزو والاجزا انما
هي تبع لحيوة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم
انما هو شي واحد يتكثر ههنا وكلما ياتي من كل جرم من تلك الاجرام فهو
خير لا شر وانما يكون شرا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وانما كان الذي
من العلو خيرا لانه انما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكل
وربما نالت الطبيعة للشي الارضي من العلو اثرا وتفعل انفعالا الا
انها لا تقوى على ان تتم ذلك الاثر الذي نالته من العلو واما الاعمال التي
من الرقى ومن السحر فيكون على جهتين اما بالملايمة واما بالتضاد و
الاختلاف واما بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فانها
متممة للحي الواحد وانه ربما اجتذبت الاشياء من غير حيلة احتال لها محتال
والسحر الصناعي كذب وزور لانه كله يخطي ولا يصيب فاما السحر الحق الذي

الذي لا يخطي ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر
العالم هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل اعمالا على نحو استطاعته وذلك
انه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع اخر واذا اراد
استعمال ذلك استعمل الادوية والحيل الطبيعية وتلك هيئة مبثوثة
في الاشياء الارضية غير ان منها ما يقوى على فعل المحبة وفي غيره كثيرا
ومنها ما ينفصل من غيره فينقاد له واما بدو السحر ان يعرف الساحر
الاشيا المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوي على جذب الشي
بقوة المحبة الفاعلة التي في الشي فاما الرقى التي يكون بالملامسة والكلام
الذي يتكلم به فانما هو حيل يتوهم من راه ان ذلك الفعل فعله وليس
بفعله بل انما تفعل تلك الاشياء التي يستعملها فان للاشياء طبايع تجمع
بعض الاشياء الى بعض وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما تجذب الشي
الشي اليه من اجل المحبة الغريزية وقد يوجد في الاشياء شي يجمع بين
النفس والنفس كالاكا والذي يجمع بين العروس النباتية بعضها الى
بعض والدليل على ان للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشيا
تجمع بين الشي والشي واشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه الناظر
لم يتمالك ان يتبعها ويصير في حيزها اللحون والاشارة لبعض الاعضا
فانه ربما يغني الموسيقار الحاذق ويجيد صوته وصنعه يقدر بها على جذب

حيث اراد جذبه اليه وربما اشار بعينيه ويديه وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر على جذب الناظر اليه وذلك انه يصور صورته وحركاته
الى اللحن فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة
هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي
تستلذ بذلك وتنقاد له وهذا ضرب من السحر ولا يعجب منه العامة ولا
تذكره وانما ذلك كله من اجل العادة وانما تعجب العامة من سائر الا
الطبيعية لانها لم تعوده ولم ترض نفسها بذلك فكان الموسيقار يلذذ
السامع ويجذبه اليه من غير ان يكون السامع يعقل ذلك بالنفس
الجزوية المطلقة ولا بارادته الشرعية لكن بالنفس البهيمية وكذلك الحوا
اذا ادا في الحية انقادت له لا بارادتها ولا انه فهمت منه كلماته او
احس به لكنها تحس بالاثر الذي اثر فيها فقط حسا طبيعيا كذلك المر
الذي يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية لكن اذا اوقع به الاثر
احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من تلقاء
الاشياء الفواعل التي في العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه
فانما يقع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير
قابلة لذلك الاثر البتة وكذلك الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية فاما
في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يؤثر فيها الا ان يستعمل السامع

السامع النفس الناطقة فمال اليها لم يدع النفس البهيمية ان تقبل اثر
الموسيقار ولا اثر صاحب الرقى ولا سائر الاثار البدنية الارضية مصاحب
الرقى يرقي ويسمي الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله
لا ان الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه لكن انما وافق دعاء الداعي
ورقية الراقي ان تحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض بعض
اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حركت
اخره حركة تحرك اوله وربما حرك بعض الاوتار فتحرك الوتر الاخر كانه
احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه
فتتحرك لتلك الحركة جزء اخر كانه يحس بحركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم
منظومة كلها بنظام واحد وربما حرك الضارب العود فتحرك اوتار
العود الاخر بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك جزء من اجزاء هذا
العالم مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرك لحركته جزء اخر وهذا مما يدل على
ان بعض اجزاء العالم يحس بالاثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا
مرارا كالحيوان الواحد فكما ان بعض اجزاء الحي يحس بالاثر الواقع على
بعض لشدة ائتلافها واتصال بعضها ببعض ونقول ان في الاشياء
الارضية قوى تفعل افاعيل عجيبة وانما نالت القوى من الاجرام السماوية
لانها اذا انفعلت افاعيلها فانما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية ومن

الى البدنية

كانها حيوان واحد

واتصالها كذلك يحس بعض اجزاء العالم بالاثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها

اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل ارادة ان يوهموا انهم هم
الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي يستعملونها هي التي تفعل
بمعونة الاجرام السمائية وحركاتها وقوتها الاتية بها وهم وان لم يرقوا ولم
يدعوا بدعائهم ذلك لم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعية
ذات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل اثرت تلك الاثار في الشيء
الذي ارادوه وربما اثرت تلك الاثار في الشيء الذي اختاروه وربما انفعل بعض
العالم بعض اثارا معجبة بلا حيلة يحتالها احد وربما جذب بعض اجزاء العالم
بعضا جذبا طبيعيا فيوجد به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب
امر عجيب بالجهة التي ذكرناها وذلك ان يكون دعاؤه يوافق تلك القوى
ويتنزل الى هذا العالم فيؤثر اثارا عجيبة وليس بعجب ان يكون الداعي ربما
سمع منه لانه ليس بغريب في هذا العالم ولا سيما اذا كان مرتضيا صالحا
فان قال قائل فما تقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل
العجيبة قلنا انه ليس بعجب ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجاب الى ما
دعا وطلب لان المرء الشرير يسقى من النهر الذي يسقى منه المرء الخير والنهر
لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط فان كان هذا هكذا ورأينا المرء الشرير
شريرا كان ام صالحا نال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان يعجب
من ذلك ولا نقول لم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه اذ لم يكن اهلا

اهلا لذلك الفعل لان الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شان الطبيعة
ان تعطي ما عندها فقط من غير ان تعلم لمن ينبغي لها ان تعطي ومن ينبغي
لها ان يمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة واعلى منها فان قال
قائل فالعالم اذن كله باسره ينفعل ويفعل بعضه لاثار من بعض قلنا
قد قلنا مرارا ان العالم الارضي هو الذي ينفعل فاما العالم السماوي
فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل في العالم الارضي افاعيل طبيعية ليس فيها
فعل عرضي لانه فاعل غير منفعل من فاعل اخر جزوي فاذا كان الشيء فاعلا
غير منفعل كانت افاعيله كلها طبيعية وليس شيء منها عرضي لانه ان عرض
منها عارض فلا يكون فعاله لاتقان والصواب فان كان هذا هكذا قلنا ان
جزو العالم الاعلى هو الرئيس الشريف لا ينفعل لاسفل يفعل فقط والجزء السفلي
يفعل وينفعل جميعا فينفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف
فاما الجرم السماوي والكواكب فلم ينفعل وليست بقابلة للاثار لا باجزائها
ولا بانفسها من غير ان ينتقص باجزائها وانفسها لان انفسها واجزاءها
باقية ثابتة على حال واحدة فان العقل اجرامها سبيل كقول القائل فان
سبيلها يكون خفيا لا يحس لعلته وكذلك امثالها يكون خفيا لا يحس
فان قال قائل ان كان الحيل والرقى تؤثر في الاشياء ولا سيما في الانسان
فما حال المرء الفاضل البار التقي ايمكن ان يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل

الحكيم

التي يحتال اصحاب الطبيعيات ام غير ممكن ذلك قلنا ان المرء الفاضل اللبيب
التقي لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل
من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهوله منها شيء ولا يزيله عن حالته الحسنة
المرضية فان الفعل انما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم
من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر فيه الآثار الردية كالعشق وما
اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا ان تنقاد له النفس الناطقة وذلك
ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فتقبلها دون النفس الناطقة ومنها
ما لا تقبل الا ان تكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا
لم تقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الاثر قبولا تاما كما ان صاحب الرقى
ربما يؤثر في النفس البهيمية الاثر الذي اراده لكن النفس الناطقة
ترفع بخلاف رقية الراقي فترد ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها من
قبوله ومن القوة التي ارادت ان تحلها فاما ما كان من موت او
مرض او آثار جرمية فانه يقبلها ويؤثر فيه لانه جزء من اجزاء هذا العالم
والجزء يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى فترد عنه تلك الآثار
الردية وتمنعها من ان يؤثر فيه فتنجو منها فاما الحواس الخمس فانها تقبل
آثار القول وتحس وتذكر وتلتقي بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الراقي
وتجيبه ولا سيما ما قرب منها من العالم الارضي فان كل ما قرب منها كان

كان اسرع الى الاجابة من غيره ويسعى ان يعلم ان كل امر يميل الى شيء آخر
هو قابل آثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان يميله اليه وهواه فيه لانه
ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع فاما اللبيب الذي لا يميل الى غيره بل انما يميل الى الله
فقط واليها يسعى دائما وكيف يصلحها مثل ذلك المرء لا يمكن الساحر ان يسحره ولا
يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع من الحيل وكل امرئ في حيز العقل بعد لا
في حيز الرأي فانه يقبل الآثار العارضة فيه من السحر لانه في طريق العمل واللذات
متحرك للاعمال التي يستلذها والدليل على ذلك الحسن والجمال فان المرأة الحسناء
الجميلة يحن اليها المرء العملي الذي لم يتق الرأي فتجذبه جذبا طبيعيا من غير
ان يحتاج الى صناعة الساحر وان يحتال له بشيء من الحيل الصناعية وذلك
ان الطبيعة هي التي تحرك الناظر بذلك الحسن والجمال حتى تجمع الفت بينهما ثم
بينه وبينها على انها لم تجمعهما في المكان بل انما الفتهما بالمودة والعشق الذي
صيّر بينهما وقد قال بعض الشعراء ان فلانا الحسن الجميل وان كان واحدا فانه
كثير اذ بذلك ان كل من رآه فلانا احبه ولم يرد مفارقته من جماله
حسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان اذن كثير يحسب واحد
فاما المرء ذو الرأي الذي قد ارتفع عن العمل فانه لا يؤثر فيه ساحر ولا
من اصحاب الحيل الصناعية وذلك ان الساحر واحد ايضا لانه الشيء الذي
يراه واحدا بل هو هو وهذا قول صحيح ولا اعوجاج فيه وذلك انه يقول من

الـ سحرت
الـ رائى

القول ما ينبغي ان نعمل به فاما المرء الذي يحصل العمل امامه والراي خلفه فانه
لا ينظر الى نفسه لكنه ينظر الى غيره ويقول قولا معوجا ولا ينبغي ان يعمل به
لان هواه مايل الى غيره وقلبه الى هواه فمن فعل ذلك قبل الاثار من غيره
واحتال الى غيره بحيلة من الحيل والدليل على ان بعض الاشيا يجذب
بعضها بعض الابا وحرصهم على تربية الابنا والقيام عليهم بالنصب
التعب وحرص الناس على التزويج واجتهادهم فيه وفي كل امر يتسللون به
كيف يتعبون ليلهم ونهارهم حتى ينالوا ما ارادوا من ذلك هذا وما
اشبهه دال على القوة الجاذبة في الاشيا واما الاعمال التي يكون من اجل
الغضب فانها تتحرك بحركة بهيمية ايضا واما شهوة الرياسات والولايات
فانها يهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا غير ان حركات هذه الاشيا
الشهوة شتى وذلك ان منها ما يكون بدو الفزع وذلك ان المرء ربما
كان حريصا على الرياسة محبا لطلبها لئلا يستضام ولا يشتد فيقبل
الاثار المولمة المحزنة ومنها ما يكون بدو الشوق الى الغنى وكثرة الاموال
وغير ذلك مما يشتاق اليه الدنياويون ومنها ما يكون بدو حاجة الطبيعة
والخوف من الفقر فان من الناس من يحرص على الدنيا ويكون همته
ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من شي يقيها ويعدها فان قال قائل ان
المرء والعمل الحسن غير قابل لاثار السحر كان ذا الراي الحسن غير قابل الحسن الحق

في العمل الحسن

قابل لاثار السحر ايضا قلنا له ان كان المرء العملي يعمل الاعمال المنظور به الحسنة
الممدوحة ولا يعدوها الى غيره فذلك المرء غير قابل لاثار السحر لانه انما يجري
على سبيل الحسن الحق ومن اجله يتعب نفسه ويعلم ما الشي الذي يضطر
الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضية وانما ذكره العالم العقلي والحيوة
الدايمة التي هناك واما كان المرء العملي يعمل وهو يريد حسن الاشيا التي
يعملها ويشتاق اليها قبل اثار السحر لانه جهل الحسن الحق وانما راى رسم حسن
الحسن وظله وظن انه الحسن الحق فيسحر به الامور عند طلبه الحسن المظنون
ويترك الحسن المحقوق ونقول قولا مختصرا انه من عمل العمل الا اثر وظن
انه باق ما ابقى بذلك العمل فانه قد جهل العمل الحق واتبع الامور السيئة
وانما يتبعها لان الطبيعة تحرك باطنها من ظ حسنها الا انه لما راى ظاهر
الاشيا الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو الحق فطلب طلبا شديدا
فمن طلب الشي الذي لا خير فيه بانه هو الخير فذلك مسحور بحق وانما سحرته
الاشيا لانه طلبها لشهوة بهيمية فمن اجل ذلك قادته الاشيا الى حيث
لم يره وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا يشك فيه احد واما المرء الذي لا يشتاق
الامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذي
لا يسحر ولا يوثر فيه هذه الرقى والحيل لانه انما يعلم الشي الدايم واياه يطلب
فهو عليه يحرص وهو المرء الثابت القايم على الحق وهو الذي لا تقدر الاشيا

لا رضيا ان يجرح اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شيء آخر غيره
فاذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينتقل
بصره الى غيره انه يصح فذلك المرء وحده الذي ينجو من السحر الذي للطبيعة
التي هو غير قابل للشيء من آثارها بل هو هو الذي يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائه
عليها ومباينته لها فقد بان وصح مما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم
ينفعل من الاجرام السمائية على نحو طبيعته وهيئته ويفعل في غيره على نحو
قوته كما ينفعل اجزاء الحي بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو
هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل في صاحبه وينفعل
من غيره وذلك ان من اجزاء الحي ما هو يسمى بقول وفصل الكلام ومنها ما هو
تمّ

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا في النفس الشريفة ونقول ان النفس الشريفة السنية ٨٧
وان كانت تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها
فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتقوي الانية التي بعدها
ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها
اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل
انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت
ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وتراءت اعمالها وافاعيلها الشريفة

الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت
افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك
القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تنسى الفضائل والاعمال
المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس
ولما عرف شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية
بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لعشت وكانت كانها لم تكن
البتة والدليل على ان هذا هكذا الخليقة فانها لما صارت حسنة بهية
كثيرة الوشي متقنة واقعة تحت الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا
لم يتعجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيتعجب من باريها ومبدعها
فلا يشك انه في غاية الحسن والبهاء لانهاية لقوته اذ فعل مثل هذه الافاعيل
المتلالية حسنا وجمالا وكمالا فلو ان الباري عز وجل لم يبدع الاشياء و
كان وحده فقط لخفيت الاشياء ولم يكن حسنها وبهاؤها ظاهرا بينا و
لو ان تلك الانية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها وفعلها
فلو هو ما كان شيء من الاشياء من الانيات الباقية ولا من الانيات
المستحيلة الداثرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة من الواحد
على ما هي عليه الان ولما كانت العلل تخرج معلولاتها ولا تسلك مسالك
الكون والانيات فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الداثرة الواقعة

تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقا وكيف يكون ان
لا يكون للاشياء الموجودة وعلتها علة حقا ونورا حقا وخيرا حقا فان كان
الواحد الاول كذلك اى علة حقا وان معلولها معلول حق وان كان نورا
حقا فقابل ذلك النور قابل حق فاذا كان خيرا حقا والخير يفيض والفائض
عليه حق ايضا فان كان هذا هكذا ولم يكن من الواجب ان يكون البارئ
وحده ولا يخلق شيئا شريفا قابلا لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ٨٩
ان يكون العقل وحده لا يصور شيئا قابلا لفعله وقوته الشريفة ونوره
الساطع فصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغى ان يكون النفس فى ذلك
العالم العقلى العالى وحدها والا يكون شئ قابل لاثارها فلاجل ذلك
هبطت الى العالم السفلى ليظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لكل
طبيعة ان تفعل افاعيلها وتؤثر فى الشئ الذى يكون تحتها وان يكون
الشئ ينفعل ويقبل الاثار من الشئ الذى يليه علوا وذلك ان الشئ الاعلى
يؤثر فى الشئ الذى هو اسفل وليس شئ من الاشياء العقلية والطبيعية
يقف فى ذاته ولا يسلك مسلك العقل الا ان يكون الشئ اخر الاشياء
ضعيفا لا يكاد فعله يتبين والدليل على ان الاشياء الطبيعية لا يمكن
ان تقف ولا تسلك مسلك العقل النور الذى يستودع بطون الارض البزور
فان النور يبدو من مكان لا قدر له ولا وزن له كانه شئ روحانى ليس

البزور

ليس بجرم فلا يزال يسلك فى مسلك العقل حتى يخرج من ذاته وذلك
انه يفعل فعله فيصور صورة فهو كامن فى تلك الصورة راجع الى ذاته
قوى على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لان فيه الكلمات العالية
الفواعل لانه لا يفارقه الا انها خفية لا تقع تحت ابصارنا فاذا
فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التى لم يكن
من الواجب ان تقف فى ذاتها ولا تسلك فى مسالك العقل والكون
فبالحرى ان لا يكون من الواجب ان تقف الاشياء العقلية وتحبس قوتها
واثارها وتحصرها فى ذاتها حصرا والا تجرى مجرى العقل دائما الى
ان ياتى الشئ الذى لا يقوى على قبول اثرها الا ضعيفا ولا
ان يؤثر فى شئ اخر لعلة قبوله اثر الفاعل فان كان هذا هكذا قلنا
ان النفس تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوتها العالية الشريفة
وليس شئ من الاشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة تقاوم قوة النفس
ولا يخارج من طبيعتها الخير وانما ينال كل جرم من الاجرام من قوتها
وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير فنقول ان اول
اثر تؤثره النفس انما تؤثره فى الهيولى لانها اول الاشياء الحسية فلما
كانت اول الاشياء الحسية استوجبت ان تنال الخير من النفس اولا
وانما اعنى بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل واحد من الاشياء الحسية

من ذلك الشي على جوهره لقبول ذلك الخير ونقول لما قبلت الهيولى الصورة
من الصورة النفس حلت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون
اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما حصل فيها من القوة النفسانية
والعلل العاليه ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة وسدأ فعل الكون اخر
العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان تقف العلل
الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان تاتي الطبيعة وانما كان ذلك
من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية عللا فواعل مصورة للصور
العرضية الواقعة تحت الكون والفساد فان العالم الحسي انما هو اشارة
الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة
وفضائلها الكريمة وفعلها الذي يعلو علينا ونقول ونقول ان
الاشيا العقلية تلزم الاشيا الحسية والباري الاول لا يلزم الاشيا العقلية
والحسية بل هو الممسك لجميع الاشيا غير ان الاشيا العقلية هي انيات
حقيقية لانها مبتدعة من الانية الاولى بغير توسط والاشيا الحسية هي
انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقيقية ومثالها وانما قوامها ودوامها
بالكون والتناسل لكي تبقى وتدوم تشبها بالاشيا العقلية الثابتة الدائمة
ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي
كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلي كانت اخس وادنى

ادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن
العالم الاعلى العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسي شيا وتصير ضده
لان طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان نذم
النفس ولا نلوم على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها
موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها
وان كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها اخر تلك الجواهر
واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسي
لم يكن من الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه فلذلك
فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته ذلك
الا ان تحذره وتحترز من ان تشوبها شي من حالاته الدنية المذمومة و
نقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسي
وان تزينه لم تكتف بان تزين ظاهره بل عرضت في باطنه فاثرت فيه من
القوى والكمالات الفواعل ما تتحير له طالب معرفة الاشيا ويكل عن وصفها
النطق عليها والدليل على ان هذا هكذا اعني ان النفس زينت باطن الاجرام
اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحقيق
ذلك انا انما نظرنا افاعيلها من داخل لا من خارج وفي ذلك انا ربما راينا
النبات وغيره من الاشيا النامية والحيوانية ليس لظاهرها حسن و

لابها، فلم يلبث ان ينبعث من داخلها الالوان الحسنة البهية والروايح
الطيبة والثمار العجيبة فلولا ان النفس استنبطت الاجرام الطبيعية و
اثرت فيها اثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل دايما اعني الطبيعة لفسد
الجرم سريعا وفني ولم يكن يبقى ولا اثر كالذي هو عليه الان وذلك ان
النفس لما رات بهاء الجرم وزينته واثرت الطبيعة فيه افاضت عليها
قوتها الشريفة وصيرت فيها الكلمات الفواعل لتفعل الافاعيل
العجيبة التي يبهت الناظر اليها ونقول ان النفس وان كانت قد استبطنت
الجرم فانها على الخروج منه وتخليفها ومصيرها الى عالمها العالي العقلي
وتقريب العالمين قادر فاذا قربت بين العالمين وبين فضايلها
علمت فضل ذلك العالم علما بتجربة فيكون قد عرفت الفضايل العالية
الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كان
ضعيف الطبيعة وجرب الشي وعلم بالتجربة فان ذلك مما يزيده معرفة الخبر
علما وبيانا وهو خير من ان يكون يعلم الشي بعلم فقط لا بالتجربة ونقول
كما ان العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة و
النور الفايض لكنه الى يحتاج الى التحريك والسلوك اما علوا واما
سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه
ليس فوقه شي مبدع فيفيض عليه نوره لان الذي فوقه هو المبدع الاول

استبطنت

وتخلصه

الاول فمن اجل ذلك سلك سفلا بالياسوس المضطر الذي جعل فيه
المبدع الاول وافاض نوره وقوته على الاشياء التي تحته الى ان بلغ النفس
فلما بلغها وقف ولم يتعدها لان النفس هي اخر العالم العقلي كما قلنا
فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس واثر فيها ما اثر حل بينها وبين
سائر الافاعيل ورجع ايضا فصعد علوا الى ان بلغ العلة الاولى ووقف
هناك ولم يهبط سفلا لانه علم بالتجربة ان المكث هناك والتعلق به
اي بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وساير الفضايل
كذلك النفس لما كانت ممتلية نورا وقوة وساير الفضايل لم تقدر على
الوقوف في ذاتها لعلة ان تلك الفضايل لما تشوقها الى الفعل فسلكت
سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شي من فضايلها
لانه هو علة فضايلها فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فافاضت
من نورها وساير فضايلها على كل ما تحتها وملات هذا العالم نورا
حسنا وبهاء فلما اثرت في هذا العالم الحسي ما اثرت كرت راجعة الى
عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شك فيه ان العالم
العقلي اكرم واشرف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تشتق الرجوع
الى هذا العالم البتة ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشياء الخسيسة
الدنية وصلت الى الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها

لما فعلت في هذا العالم ما فعلت واثرت فيه الآثار العجيبة لم يمكن الكواكب
ان تخليها فلا تؤثر فيها لانها رسوم والرسم اذا لم يمل الراسم بالكون اضمحل
وفسد وامحى فلا يتبين حمله فيبطل ولا يتبين حكمة الراسم وقوته فلما كان
هذا هكذا وكانت النفس هي التي اثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم
احالت ان يكون هذه الآثار باقية وذلك انها لما هبطت الى عالمها
وصارت فيه اصبحت ذلك لها والنور والقوة فاخذت من ذلك النور
وتلك القوة والقته الى هذا العالم فاملته بالنور والحيوة والقوة فهذا
حال النفس وعلى هذا ابدا حال هذا العالم ويلزمه ويزيد ان نبين رأينا
في ذلك ونثبته ونخبره فنقول ان النفس لا تهبط باسرها الى هذا العالم
السفلي الحسي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي
لا تفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة الا بفساده
والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلقة
بعالمها لانه قد يمكن ان يكون هناك ولا يخلو من هذا العالم فان قال
قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا لان العالم الحسي غالب
علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة
ما فيه من الضوضاة واللغط فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا بعلم ما
يؤدي الينا النفس منه وانما نقوى على ان نحس بالعالم العقلي وبما يؤدي الينا النفس منه

كذ امتحى

منه حتى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل بشيء من احواله
فحينئذ نقوى على ان نحس به وبالشيء الفايض علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر
ان نحس بالشيء الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان يأتي ذلك على النفس كلها
كالشهوة فانا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية
فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسسناها
ح واما قبل ان تصير في هاتين القوتين فانا لا نحس بها ولو لبثت هناك
زمانا طويلا ونقول ان لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل
علوا والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب
لانها لا تدبره بفكر كما تدبر ابداننا انفسنا مثل انا تدبره تدبيرا عقليا
كليا لا فكر ولا روية وانما صارت تدبره بلا روية لانه جرم كلي لا
اختلاف فيه ولا جزوء شبيه بكله وليس يدبر مزاجات مختلفة ولا
اعضاء غير متشابهة فيحتاج الى تدبير مختلف لكنه جزء واحد متصل
متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها فاما النفس الجزوية
التي في هذه الابدان الجزوية فانها شريفة ايضا تدبر الابدان تدبيرا
شريفا غير انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكر و
روية وانما صارت روية وفكر لان الحس قد شغلها بالنظر الى
الاشياء الحسية وادخل عليها الآلام والاحزان مما يرد عليها من الاشياء

الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تفعلها وتخيلها وتمنعها من ان
تلقي بصرها الى ذاتها والجزء منها الباقي في العالم العقلي وذلك ان
الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفضت
امورها الدائمة لتنال بعرضها لذات هذا العالم الحسي وهي لا تعلم انها
قد تباعدت من اللذة التي هي لذة حق اذ صارت الى اللذة الداثرة
التي لا بقاء لها ولا ثبات فان قويت النفس على رفض الحس والاشياء
الحسية الداثرة ولم تتمسك بها ودبرت هذا البدن باهون السعي
بغير تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في السيرة
والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف بسم الله
الرحمن الرحيم
في صفة النار وهي مثل صفة الارض ايضا
وقد قلنا ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها
والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا هي من احتكاك الاجسام
كما قد ظن قوم وانما تظهر النار من احتكاك الاجسام الحسية لان في كل
جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت
ظهرت النار منها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة
ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار
وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها ٩٧

فانما هي النفس الكلية التي تقوى ان تصور في الهيولى نارا وسائر الصور
السماوية وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتيهما شيء واحد
اعني الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كل جرم من الاجرام
المحسوسة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا
هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي
النار الخفية فالنار اذا التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى
ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع
واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد
بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي القيمة
بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى
فانهما حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان
تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة والدليل على
ان الاستقطسات التي ههنا حية الاشياء التي تتولد فيها وذلك انه
قد يتولد من النار حيوان ومن الماء والهواء والحيوان الذي يتولد
في الهواء اكثر قليلا وابين واما الحيوان الذي يتولد في الماء فبينة غير
ان الحيوان الذي يتولد من النار خفية قليلة وان الحيوان الذي يتولد
في النار ولا يوثر فيها الاستقطسات فكذلك الحيوان الذي يتولد في الهواء لا

ونحوها الماء والارض والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات
التي فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد
واللحم ذو حس والدم الذي كان منه اللحم لا يحس كسائر رطوبات
البدن لا تحس والبدن المركب منها يحس وينفعل فان كان هذا على ما وصفنا
رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك ٩٩
العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان العلوي
كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا
لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم
الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا
انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمة سماء ذات حيوة وفيها كواكب
مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق
كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست في ارض سباخ
لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية الارضية التي ههنا وفيها
نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وما يجري جريا حيوانيا
وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة
بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في
عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبائع الحيوان التي هناك مثل

مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة فمن انكر قولنا وقال من اين ١٠١
يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم
الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول
التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء
التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء
انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل
كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك
الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم و
قواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها و
اصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة في كيفية
واحدة مبسوطة على ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات
التي وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض وتفسد
بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائما على حدة والاشياء
التي هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيئا منها الا وهو مؤتلف من كثرة
الصفات التي فيه من غير ان تخطط اي تربع كما تخطط الاشياء الجسمانية وتربع

والعقل الذي هناك ليس بمبسوط كانه شي لا شي فيه ولا النفس التي هناك
مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملايمة لكل واحد وانما يكون الشي موشيا
بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوايل الاولى اي الحيوانية ولم يكن من
الاوايل الثانية اي الحسية المركبة اعني بذلك ان فعل الاول الذي من الاوايل
الاخيرة واحد مبسوط اي ذو قوة واحدة واما فعل الاول الذي من الاولى
فكثير اي ذو قوة كثيرة والعلة في ذلك ان كل شي قرب من العلة الاولى
كانت افاعيله ابين واكثر وكلما بعد عنها كان اقل واضعف وذلك ان
العقل يتحرك دايما بحركات مستوية يشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة
وليس يفرد العقل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزوية
ايضا ليست بواحدة لكنها كثيرة ايضا الا انه كلما قرب الحركة من الشي الاخير
قل حتى يكون شي واحد مبسوط ذو قوة واحدة والحركات الكاينة
بين اول حركة العقل واخر حركاته كل واحد منها في جميع الحركات التي
تحتها فاما الحركة الاخيرة فكانها خط ما اي جرم صلب متشابه الاجزاء
لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك
انه ليست فيها قوة اخرى تهيجها الحال بفعل حيوة فليس بينها وبين الشي
الذي لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعني حركة العقل الاخيرة ليست
حيوة تجمع اشيا كثيرة لكنها حيوة واقعة على شي واحد فلذلك صارت

مبسوطة ثم

[illegible] شي واحد [illegible] العقل والنفس وربما [illegible] الاشيا التي هنا ليس [illegible]

صارت شخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشي الشخصي ليس هو كله
حيوة وينبغي ان يكون الشي اذا كان عقليا ان يكون كله حيوة والا يكون
فيه شي ليس بحي ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر
التي بعد العقل الا وهو من فعل العقل وانما يفعل العقل الجواهر بحركاته
لانه اول فعل الفاعل الاول الحق فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره
والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تبع للحركات وانما يتحرك الحق في مضمار
الحق ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع محدود حول العقل
وليس هذا الموضع العقل بمبسوط كانه بسيط ساذج لكنه مبسوط موشا
والعقل دايم الحركة فيه لا يسكن وان سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلا
البتة ولا يكون الا بفعل العقل وفعله انما هو حركته فحركته عقلية وحركته سائر
الجواهر متممة لجميعها وكل جوهر وكل حيوة انما هي من حركات العقل فجوهر العقل
حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك
عقلا كان او حيوة فانه يسلك في مسلك حيواني ويجري على اشيا حية وكان
السالك في هذا الارض انما يسلك في مسلك ارضي والاشيا التي يمر بها انما
ارضية كلها وان كان ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية
انما يسلك في مسالك الحيوة والاشيا التي يمر بها هي حيوة ايضا والحي السالك في تلك
الارض الحيوانية وانما يسلك ضروبا من طرق الحيوة طرقا بعد طرق غير انه وان

للعقل ثم

سلك شخص ذلك الطريق فانما يسلكها الى ان ياتى الى اخرها من غير ان يفارق
اولها خلاف ما يكون ههنا في العالم السفلي فان السالك طريقا ما اذا صار
في موضع اخر من هذا الطريق الارضي فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق
وانما يكون في اخره فقط اعني في الموضع الذي هو فيه واما السالك في ارض
الحيوة فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون في
اخرها وفي اولها وفي ما بين ذلك في حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك
الارض مسلكا سواء وكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكا وفي بعض اقل وكان
في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض عقلا كان او حيوة عقلا
بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلا او حيوة بالقوة فيكون ناقصا
واقعا تحت الكون والفساد فاما العقل او الحي الذي بالفعل فهما في كل معقول
وكل حيوة بالسواء فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها من العقل
والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن
العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس
فيه صفة الا وهي تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انها ليس في العقل شيء الا
وهو مطابق لكون شيء اخر فان قال قائل ان صفات العقل انما هي لا
لشيء اخر وليست تجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت
قد فصلته وصيرت جوهرا دنيا خسيسا ارضيا اذ صار لا يجاوز ذاته

ذاته وصارت صفاته كتماثيل فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل وبين الحس
وهذا قبيح جدا ان يكون هو والحس شيئا واحدا وقد ينبغي لنا ان نمثل قولنا هذا
بامثال عقلية فنعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون
شيء اخر واحدا كوحدانيته واي الامثال ينبغي ان نمثل به الصور الكلية التي في النبات
ام الحيواني فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحد
منها وان كان واحدا فانه موشى باشياء كثيرة مختلفة واما الكلمة الفاعلة
التي في الهيولى للشيء فهي وان كانت واحدة فانها مختلفة الصفات اقول
انما يصير الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه فانه وان كان جثة واحدة فان
الكلمة التي فيها يصير بعض الوجه عينا وبعضه انفا وبعضه فما ولا انه ايضا و
ان كان واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق
وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت واحدة فانها مركبة من عناصر
البسيطة الاربعة كالدم وما يشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانه ايضا مركب
من اشياء اخر وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى
الهيولى والصورة التي هي بسيطة وحدها فلذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا
غير انه يكون هذه الصفة فيه اعلى واشرف وافضل من الصفة الجسمانية التي
ذكرنا انفا وكذلك ان العقل واحد هو كثير وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير
بان فيه كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير ان شكله

شكل عقلي والعقل انما يكون محدودا الشكل من ذلك الشكل يبعث جميع
الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة تنبعث القوى والفكر الذي الفعل
تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمة الجسم يكون بخط
يستوي الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخل وانما اعني داخل
الاشياء اقول ان في العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه و
القسمة في العقل ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه
لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها شيئا بعد شيء بترتيب وطقس واما الفاعل
الاول فانه يفعل الاشياء كلها التي فعلها بغير توسط معا وفي دفعة واحدة
ونقول انه كان في العقل جميع الاشياء التي تحته كذلك في الحي الكلي جميع طبايع
الحيوان وفي كل واحد من الحيوان ايضا حيوانات كثيرة الا انها اقل واضعف
من الحيوان الذي هو اعلى ولا يزال الحيوان ينقل في الحي الذي يليه الى ان ياتي
الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك فيكون ذلك الحي الحي الذي
وقفت فيه قوة الحي الكلي شخصانيا وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة واقول
ان الحيوان وان كان بعضها في بعض وكلها واحدا فانها ليست مختلطة
فيها لكنها فيها كالمحبة التي قيلت انها في كامل المحبة التي ذكروا انها في 105
العالم الحسي فانها واحدة من الاوايل التي هي تولف بين الاشياء الا انها
ربما قهرتها الغلبة فيفرق ما الفته وجمعته واما المحبة الحقة وهي العقلية فتولف

فيولف لجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا ويصيرها واحدا
عقلية فلا يفرق ابدا الا انها ليست هناك غلبة فيغلب تلك المحبة لان ذلك
عالم كله باسره محبة محضة ليست فيه اختلاف في الشيء ولا تضاد وانما الاختلاف
والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فيفرق الاشياء
التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فانما هو محبة فقط وصورة تنبعث منها
كل صورة كما قلنا ذلك مرارا واشلاء فلا يفترق كما بينا انفا وهذا باب
لم يوجد له راس في النسخة ونقول الفصل الفعل افضل من القوة في
هذا العالم واما في العالم الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك ان القوة
التي في الجواهر العقلية لا تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء اخر غيرها لانها
تامة كاملة بها يدرك الاشياء الروحانية كادراك البصر للاشياء الحسية والقوة
هناك كالبصر هنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل
والى ان يدرك الاشياء المحسوسة ونعلم ان تلك قشور الجواهر التي تليها في
هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الجواهر للاشياء وقربها الاجرام
القشور فاحتاجت لذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى
مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها ولم تحتج في ادراك الجواهر الى الفعل
فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي
فانما ترى ذاتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء التي هناك بسيطة

البسيط لا يدركه الا بسيط مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي انما تنال ما هناك
الا بتعب شديد لكثرة القشور التي لبستها والتعب فعل والفعل مركب والمركب لا
يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسي
لم تنل ما في العالم العقلي الا بفعل تستعمله ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك
الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي
ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء
بالقوة او ادركه بالفعل كان ذلك اثبت واقوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل
اذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حينئذ كانها تقبل رسم
اثر الشيء والفعل اتم لذلك الاثر فيكون الفعل حينئذ اتم من القوة فاما اذا كان المدرك به ١٠٧
يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذ تكتفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا
كانت مكتفية بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها فاضر بها ذلك الاثر وافسدها لا
سيما اذا كان جلاذها ولم يكن من جوهرها فان قال قائل اذا كان هذا هكذا
فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكا صحيحا
اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل يفسد القوة قلنا لم تفسد
القوة لكنها تنحت عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط والدليل على ذلك
ان النفس اذا تركت استعمال الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكر
في ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس

النفس وترى النفس الاشياء التي كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم
من غير ان تحتاج الى الروية والتفكر فاذا لم تحتج الى الروية لم تحتج الى الفعل
لان الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل انما يكون في الشيء المروى
واما ان يكون في الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع
على الاشياء وقوعا صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشياء عيانا
فان قال قائل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التي في العالم
العقلي وكيف تذكرها بالقوة التي كانت تعلمها بتلك وهي في ذلك العالم ام يدركها
تفعل بغير تلك القوة فان كانت تعلمها بتلك القوة لم يكن بد من ذلك ان
تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك حقا لانها هناك
مجردة محضة وهي ههنا مشوبة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا
بفعل ما والفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها
الدراكة حقا لان كل دراك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوتها القوية
التي لا تفارق الشيء الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية
ههنا بالقوة التي كانت تعلمها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن
احتاجت الى شيء اخر ينالها بها الاشياء التي كانت تنالها مجردة فاظهرت القوة
الفعل وصيرته عاملا لان النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن
تحتاج الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها القوة

في الجواهر العقلية العالية وهي التي تظهر الفعل وتتمه واما في الجواهر الجرمية
فان الفعل هو الذي يتم القوة ويأتي بها الى الغاية فان كان هذا هكذا رجعنا
فقلنا ان الشيء الذي به ترى النفس الاشياء العالية العقلية يراها هناك
هو هاهنا وهو قوتها وفعلها انما هو ينهض تلك القوة وذلك انها اشتاقت
الى النظر الى ذلك العالم ونهضت قوتها واستعملتها غير الاستعمال الذي كانت
تستعملها وهي هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بأهون السعي ولا
تدركها هاهنا الا بتعب ومشقة وانما تنهض تلك القوة في خواص الناس
ومن كان من اهل السعادة وهذه القوى ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التي
كانت هناك او هاهنا واذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت
عليه ووصفته بتأمل لا بافكار ولا بقوى فبأي شيء تحتاج الى ان تأخذ اوائله
من شيء آخر لان الاشياء التي في ذلك العالم هي اوائل وليس من ورائها
اوائل اخر من اجل ذلك صار القول عليها واحدا كانت في العالم الاعلى ام في
العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما هاهنا بالقوة التي كانت تراها وهي
كانت هناك غير انها تحتاج الى ان تنهض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا
كانت هناك وانا اعني بالنهوض ان النفس اذا ارادت علم العالم العقلي
رفعت قوتها من هذا العالم السفلي وذلك بمنزلة رجل صعد الجبل والقى
بصره علوا وسفلا فرأى من الاشياء ما لا يمكن غيره ان يراه ممن لم يصعد ذلك

ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها الى العالم الاعلى رأت اشياء لا
يراها احد ممن لم يفعل كما فعلت وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك
في اي المكانين كانت غير انها اذا كانت في العالم العقلي لم تحتج ان ترفع بصرها
الى فوق وطلبا للارتفاع وهو فعلها الذي تنال به ما هناك اذا كانت في هذا
العالم واذا ارتفعت قوة النفس في هذا العالم السفلي فانها ترتفع اولا
الى السماء ثم من السماء الى فوق السماء فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان
الذكر انما يبدأ من السماء لان النفس اذا صارت الى الاشياء السماوية ذكرتها
وعلمت انها هي التي تعرف قبل ان تصير في العالم السفلي فليس لان يعجب
ان تكون النفس اذا صارت في السماء ووقفت هناك ان تحدث لها التذكر
حال الاشياء التي رأت وفعلت في العالم السفلي وان تذكر الاشياء السماوية
لانها ثابتة قائمة تلك الاجرام والاشكال والالوان لم تتغير ولم تستحل عن جواهرها
واشكالها فان قال قائل فلو ان الاشكال السماوية تغيرت هل تعلم شيئا على حالها
الاولى اترى النفس اذا رأتها اثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل
هيأتها وخاصة افاعيلها وليس ذلك بعجب ان يبطل انار الشيء وتبقى هيأته
فان كانت السماء ذات نطق كبعض الاولين قالوا فبالحري ان تكون النفس
تعرفها وان تغيرت حالها فان قال قائل فاذا انحدرت النفس من العالم العقلي
وصارت في الاجسام السماوية فكيف تقدر ان تتوهم ذلك العالم وتذكره

وان لم تكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا
صارت في السماء من العالم العقلي وهي وان كانت ذات ذكر لكنها قلما
تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانها لم تصر بعد في ابدان كثيرة ولا تختلف م
مرت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثير فتنسى ما في العالم العقلي 111
النسيان كله ولذلك تكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي
فان قال قائل ان كانت قلة الزمان تستغني بها النفس عن كثرة الذكر والاكوان م
فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الزمان ينسي الذكر ونقول انه اذا اعتقبت اعتقبت
الاكوان النفس فانها نسيت ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون م
لا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التي كانت فيها ولحلولها في الحركة
الدائمة عقلة فتكون النفس حينئذ لا تذكر البتة شيئا واذا لم تذكر لم تقدر
على ان تتوهم عالمها العقلي فاذا لم تتوهمه لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس
البهيمية وهذا قبيح جدا قلنا ان امر النفس ان كانت انحدرت من العلو
الى السفل فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كل عمق او تتحرك سفلا واما
بل تتحرك الى مكان ما ثم تقف هناك واذا نسيت الكون فليس من الواجب
ان تسلك في كل كون الى ان تبلغ اخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان و
تقف هناك فلا تبرح ولا تحرص على الخروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون
كانت فيه من الحالة الاولى ونقول بقول مختصر ان النفس المتنقلة من مكان

مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر انما هو
للاشياء الماضية التي قد فرغ من كونها فلذلك صار للقائل هناك ساغ
ان يقول ان النفس ذات ذكر على ما لا نفس الثابتة في مكان واحد فلا يعزب
عنها شيء مما في ذلك المكان ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما
من سائر الكواكب هل هي ذوات ذكر فنفحص اولا عن النفس الكلية هل تذكر
شيئا ثم نجترئ على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا فحصنا
عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي
وكيف هي وذلك لحال ان يكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدأ
فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم
السفلي الارضي فانها لا تطلبه ايضا وان كانت لا تطلب شيئا مما نطلب
في العالم الارضي فانها لا تحتاج اليه ايضا فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا
تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم يكن تعلمه اولا فما حاجتها الى
الفكر والمقاييس والاذهان انما يكون من اجل علم ما تستفاد بها وقد قلنا
انه لا حاجة بها الى علم تستفيده مما تحتها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية كما يحتاج الناس م
الناس الى حيل وفكر لانها انما تدبر العالم الارضي بنوع اخر لا بحيلة ولا
فكر ولا روية بل بالقوة التي جعلها فيها المبدع المدبر الاول عز شانه فان
قال قائل ان الكواكب ترى العالم فوقها وتحس به فلا بد من ان تذكر
العقلي م

ما قد رات واحست فيكون ذوات ذكر قلنا انها ترى العالم العقلي وتحس
الباري جل اسمه فما دامت ترى ذلك العالم فليست تحتاج الى ذكر لانها تثبت
بذهنها تراه عيانا ولا يغيب عنها فان قال قائل فان كفت النفس عن النظر
الى ذلك العالم فليس تحتاج الى ان تذكره فيكون ذات ذكر ايضا قلنا
اذا كان الشيء على نوع من الانواع او على حالة من الحالات ثم كف عن ذلك
النوع وبطل عن الحال الاولى كان قابلا اثرا ما والكواكب لا تقبل الاثار
فلما كانت لا تقبل الاثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم فان قال
قائل افتذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلها او منذ شهر او
منذ سنة وانها كانت بالامس حية ومنذ شهر ومنذ سنة فانها الان حية
ان تذكر ذلك اولا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذات
ذكر قلنا انا نعلم انها تدور على الارض وانها حية دائمة والشيء الدائم
هو ابدا على حالة واحدة لا ينتقل فاما قولنا امس ومنذ شهر ومنذ سنة
وما اشبه ذلك فانه من جزء السلوك والحركة والحركة هي التي تجعل منذ
امس ومنذ شهر ومنذ سنة فاما الشيء بعينه فواحد لا امس فيه ولا عام
بل هو ابدا والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس ومنذ شهر ومنذ سنة
وانما هي عند الباري العقل الواحد وتقسم على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك
والكواكب فانما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فنصيرها كثيرة ونجعل

نجعل عدد الايام والليالي وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك
جزيت الايام وكثر عددها فاما العالم فان اليوم فيه واحد وليست هناك
ايام لان ما هناك نهار كله لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة لا
يشبه بعضها بعضا وفلك البروج لا يشبه ساير الافلاك فلا بد للنفس
الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد وفي بعض البروج ان تقول انها
جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج فان
قال قائل ان الكواكب ايضا قد ترى الناس من العلو وتكشف تقلبهم في
العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف تستحيل الارض
بعضها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس الماضين
والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت تذكر ذلك فلا محالة
انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد رأى
ولا ان يستودع الوهم ويسلم الاشياء الارضية الخسيسة التي انما عرفها وعقلها
بالهوى السفلي لشدة ظهورها للحس وبيانها هذه الاشياء الواقعة تحت
الحس وهو عارض لها فلا ينبغي ان يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون الا
يكون في العالم الجزئي تدبيرا للكل وعلم الجزء داخل في علم الكل والدليل
على ذلك اشياء كثيرة اولها ان ذلك انه ليس من الواجب ان يكون ما يرى
الانسان بعينه ان يحفظه كما قلنا انفا وذلك انه اذا كان الشيء المنظور اليه

واحدا لا اختلاف فيه لم تحتج النفس الى حفظه وكذلك اذا احس الحس الشي
بلا مشيئة من الحس فانما يقبل اثره وحده من غير ان تقبل النفس ذلك الشي
فتصيره داخل البدن اى فى الوهم فانها اذا لم تصيره فى الوهم فلاحد معان
اما لقلة حاجتها اليه واما لانها لم تستلذه واما لقلة منفعته فاذا كان
الشي المنظور اليه على هذه الحال لم تجذبه النفس اليها ولم تصيره فى الوهم
ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا
مضى فقد بان ان الاشياء الارضية المحسة ليس من الاضطرار ان تجعلها
النفس فى الوهم فان لج احد فقال انه لا بد للنفس من ان تصير الشي
الذى وقع تحت الحس فى الوهم ايضا قلنا انه وان لم تصيره النفس فى
الوهم فانها لم تصيره هناك ليلزمه الوهم او يحفظه وانما ذلك ان الحس
وان كان قد ادرك ذلك الشي فلم يحس الا رسمه واثره والدليل على ذلك
ما نحن قائلون انا اذا امضينا فى الهواء قدما ولم نعلم اى جزء من اجزائه
انفرج لنا اولا واى جزء انفرج لنا ثانيا اما لانا لا نتعمد معرفة ذلك من اجزائه
واما لانا لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لانا لا نحتاج
اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوهمه ولم نحفظه لم نذكره ولو انا قوينا على
المضى فى الهواء دون الارض لما علمنا الفراسخ ولا فى اى فرسخ نحن
ولا كم فرسخا سرنا وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتج الى الاوقات الا

الا الى الحركة واذا اعملنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول انا عملنا هذا
الشي فى شهر او فى سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمان
وانما كانت النفس تكتفى بمعرفة الشي المعمول انه معمول فقط واما اذا
كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم تحتج الى حفظ ذلك الشي ولا
ان تذكره اذ كان واحدا لا يتبدل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب
انما تتحرك لتفعل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضها ولا
فعلها ان ترى الاشياء التى تمر بها ولا كم مرت بها وكم مرها فى تلك الابعاد
لغرض لا تتعمده فلا محالة اذن ان حركتها لامر اخر تريده عظيم شريف
فلذلك صارت تسلك تلك الابعاد وتسلكها دائما ونقول ان البارى الاول
لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته اتم واكمل من جميع ذوى
الفضائل اذ كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة الذين هم دونه وكان
هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض اولا الجود
والفضيلة على الاشياء كلها التى هى دونه وهى معلولة فيفيض عليها على
درجاتها ومراتبها فما كان منها اكثر قبولا احرى ان يقرب منه ويكون اقل
للاول لشرف جوهره وحسن بهائه وثباته لذلك ونور سطوع
البارى وسائر المعلولات ان يحمل هذا الشي الشريف الفاضل الجوهر
اولا من يقبل ما يفيض عليه من الجود والفضائل ويكون هو الذى يفيض

بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارئ تعالى وتقدس ويكون قبول الجود
والفضائل الفائضة المفاضة عليه من البارئ دائما واخذا عنه وفيضه على
ما دونه دائما الا انه اذا كان هو القابل الاول وفي درجة العليا القريبة
من البارئ تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه
من البارئ عز وشرف جوهره وحسن قبوله الفضيلة والجود ولذلك صار
بحيث كان المثال الاول الذي ظهر فيه فضائل البارئ سبحانه واكثر الفيض
الفضائل الكريمة ولذلك وجب ان نفيض منه اعني العقل على النفس فانها
مثال من العقل للعقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها
كله انما هو بمعرفة العقل والقوة التي تفيضها على الاشياء كلها انما هي من العقل
تاثير والعقل والنفس هما بمنزلة النار مع الحرارة اما العقل الكلي فكالنار
والنفس كالحرارة المنبثة من النار على شيء اخر غير انه ان كان العقل
والنفس انما هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة انما تسيل من النار
سيلانا وتسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشيء القابل لها فيكون فيه
واما العقل فانه يثبت في النفس من غير ان يسيل منه شيء من قوتها
ونقول ان النفس عقلية اذ صارت من العقل غير انها وان كانت
عقلية فان عقلها انما يكون بالفكر والروية لا انه عقل مستفاد من
اجل ذلك صارت تتفكر وتروى لان عقلها ناقص والعقل هو متمم لها

117

لها كما ان الاب والابن فان الاب هو المربي لابنه المتمم له فالعقل هو الذي يتمم
النفس لانه هو الذي ولدها ونقول ان شخص النفس انما هو من العقل
والمنطق الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشيء الواقع تحت البصر وذلك
ان النفس اذا رجعت الى ذاتها ونظرت الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى
العقل وينبغي ان لا نضيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقلية الا الافاعيل
التي تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة واما
الافاعيل التي تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة
والسائر الافاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل تنسب
الى النفس البهيمية لانها اثار واقعة على هذه النفس العقلية ثم نقول ان النفس — لا على النفس
الشريفة بالعقل يزيدها شرفا لانه ابوها وغير مفارق لها ولانه لا وسط
بينهما بل النفس تلو العقل وهي قابلة لصورته لانه بمنزلة الهيولى العقلي
نقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها
انبساطا وهو محيط بها ونقول ان هيولى النفس شريفة جدا لانها بسيطة
عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها وتؤثر
فيها الاثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى
لانها تصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من — يحيط بها
راه لم يلبث ان يكثر منه عجبه ولا سيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته

المتصلة الدائمة السائرة التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة
في جملة هذا من الحيوان والهواء والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا راى هذه
الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فليرق بعقله الى العالم الاعلى
الحق الذي انما هذا العالم مثال له وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها
التي راها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة حيوة فضائل و
حيوة نقية ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك العقل الشريف قيما عليها
ومدبرا لها بحكمة لا توصف بالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعا و
يرى هناك الاشياء ممتلية نورا عقليا وحكمة وليس هناك هزو ولا لعب
لان الحد المحض هناك انما هو من اجل النور الفائض عليها ولان كل واحد
منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض
على ذلك العالم وذلك العلم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت و
محيط بجميع العقول والانفس كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه
في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال
ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لان الاشياء كلها فيه وليس
شيء منها خارجا منه فينتقل اليه وذلك العالم ايضا لا يطلب التمام والزيادة
لانه تام في غاية التمام والكمال وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه
لا شيء فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شيء شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او

او يروي فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل شرفه ليس يستفاد ولا عرض لانه دائم
الشريف وكذلك سائر بعضنا لم دائمة تتحرك مع الدهر لا مع الزمان والزمان
انما يتشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف
والاشياء التي فيه الشريفة الكريمة الدائمة فكل بصرك وصله عن النظر اليها
والتي يصرك على النفس واجر معها ولا تقف فيها بعضا لها وافكرت
معها تخلف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشياء شتى منها
العقل والحس فالزم العقل لان الحس انما تعلم الافراد من الاشياء مثل
سقراطيس وبقراطيس فالحس لا يقوى الا على نيل الاشياء الجزئية فقط فاما
العقل فانه يعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل ما هو وانما
يعرفك ذلك لانه ينال الاشياء الكلية بقياس متوسط المقدمات فاما
هناك في العالم الاعلى فانه يريك الكليات عيانا لانها جواهر ثابتة قائمة
دائمة والجواهر التي في ذلك العالم العالي الشريف كلها قائمة ثابتة في شيء
واحد منها وانما هي قائمة فقط والقيام هناك دائم بلا زمان ماض ولا ات
وذلك ان الاتي هناك حاضر والماضي موجودة لان الاشياء التي هناك
دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هي الحال التي يجب ان تكون
عليها فلا تزول وكل واحد من الاشياء التي في ذلك العالم هو عقل وانية
والكل منها عقل وانية ايضا والعقل والانية هناك لا يفترقان فذلك

ان العقل انما هو عقل لانه يعقل الانية والانية انما هي انية لانها تعقل من العقل
والعلة التي من اجلها يعقل العقل ويعقل الانية اخرى غيرها وهي العلة
المبدعة للعقل والعقل والانية ابدعا معا فمن اجل ذلك لا يفارق احدهما
الاخر غير انه وان كان العقل والانية اثنين فانهما عقل وانية معا وعاقل
ومعقول معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عاقلا ان لم تكن الغيرية موجودة
اي ان لم يكن الشيء الذي هو موجود فان كان هذا هكذا عددنا فقلنا ان
الاوائل انما هي العقل والانية والغيرية والهوهو وينبغي ان يضاف اليها
الحركة والسكون اما الحركة فلان العقل انما يعقل بحركة واما السكون ١٣١
فلان العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال الى
حال واما الغيرية فمن اجل العاقل والمعقول فانه ان دفع رافع الغيرية
عن العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي ان
يكون الاشياء المعقولة مضافة الى الاشياء العاقلة واما الهوية فمن اجل
ان العقل عقل المعقول من غير ان يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول
وهو هو بعينه في سائر حالاته وايضا فان الشيء الذي يعم الجواهر العقلية
هو الهوية والفرق الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية والعقل
الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا اذا النفس متصلة به الا ان تتعدى
حدودها وتريد مفارقتها فاذا فارقته كان ذلك هو موتها وفسادها

فسادها فاذا اتصلت حتى تصير كانهما شيء واحد حييت بحيوة دائمة
وسرت سرورا لا نفاد له فان سال سائل وقال من صير العقل على هذه
الحال ومن شرفه هذا التشريف قلنا الذي ابدعه وهو الواحد الحق المحض
المبسوط المحيط بجميع الاشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل كثرة وهو علة انية الشيء وكثرته
وهو فاعل العدد وليس العدد اول الاشياء كما ظن اناس لان الواحد
قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد و
كانا محدودين وكان الواحد غير محدود لان الاثنين من الواحد ونقول
ان الاثنين محدود عند الواحد وهما في انفسهما غير محدودين فاذا قبلا
الحد صارا عددا غير انه محدود كالجواهر اعني انه جوهري فان كان هذا
هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاول العالية ليست بجثث و
لا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيز الجثث ولا اقدار وان كانت
الجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيرا الى ان يظن الحس انها الاثبات
وليست باثبات والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث
ولا ذوات اقدار الاشياء الجثثية مثل البذور والنبات فان الشيء الشريف
الكريم الذي في البذور والنبات ليست في الرطوبة الظاهرة الواقعة
تحت البصر لكنه الشيء الخفي الذي لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية
العلة الجوهرية الذي فيه ونقول ان العدد والاثنين الذي في ذلك العالم

لا على انما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة غير ان الاشياء ليس بعد ان
اذا قسنا الى ذاتها واما العدد الكاين منها ومن الواحد فانما هو صورة
كل واحد من تلك الاشياء كان الاشياء كلها مصورة بتصيرا اعني في العقل
لان العقل هما الاثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذي
يتصور به من ذاته لتشبه الصور التي يصورها العقل في ذاته البصر الكاين
بالعقل وذلك ان الواحد صور في الانية الاولى المبتدعة العقل
فحرك العقل بعقل المعقول بالعقل فالعقل انما هو كالبصير الذي
يبصر بالعقل وكلاهما شيء واحد ونريد ان نفحص عن العقل وكيف
هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه المبدع وصير مصدرا انما هل الاشياء
واشباهها مما يضطر النفس ان تعلمها ولا تعلم منها شيء ونشتاق النفس
الى ان تعلم الشيء الذي قد اكثرت فيه الحكماء الاولون القول واضطربوا فيه
وكيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع علة ابداع
الاشياء الكثيرة من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثر بل اشتدت
وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضفنا الاشياء كلها الى شيء واحد لا
كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ونشبعها غير انا
نبتدع متضرع الى الله تعالى ونسأله العون والتوفيق لايضاح ذلك و
لا نسأله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الداثرة فقط لكنا نبتهل اليه

اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدها اليه ونتضرع اليه ونطلبه طلب
ملحّ ولا نمل فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا
الجهالة التي تعلقت بنا من هذه الابدان وقوانا على ما سألناه من المعرفة
على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة ونتنهي الى الواحد
الخير الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على من طلبها حقا محقق
مستدون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الحق الاشياء الكثيرة
فليلق بصره على الواحد الحق فقط وليخلف الاشياء كلها خارجا منه وليرجع
الى ذاته وليقف هناك فانه سيرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقعا عاليا
على الاشياء كلها العقلية منها والحسية ويرى سائر الاشياء كالاصنام
منبثة ومائلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء تتحرك اليه اعني انه يكون
لكل متحرك شيء ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك
شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد مثله والتشبه به فمن اجل
ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علة حركته اضطرارا وينبغي لك ان تنفي عن
وهمك كل كون بزمان انما تريد بذلك والتشبه به اذا كنت انما تريد ان تعلم
كيف ابدعت الانيات الحقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت
منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين (المبدع)
الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي علة الزمان والاكوان

اذا كنت صح

الزمانية ونظامها وشرفها فعلة الزمان لا تكون تحت الزمان بل يكون بنوع
اعلى وارفع كنحو الظل من ذي الظل وما اكثر العجائب التي ترى سادة النجوم
ولا نفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار ذلك العالم
محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم من اولها
الى اخرها الا ان ما هناك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعني بان الصورة
الدنية الكاينة في هذا العالم من العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا بل
الصورة الطبيعية اعني انه يكن ان يكون ما هاهنا هي هناك بنوع اكرم و
اشرف ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا راى هذه الصورة العقلية
النقية الصافية مال من حسنها وضوئها على قدر قوته وكل من كان منا
ايضا عاشقا لذلك العالم واصابه عشق المشتري طلب ان يرى حسن ذلك
العالم بما فيه من الصور الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستفاد
من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من نظر اليه لانه يفيض عليه
من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو في الحسن والبهاء والنور وكما
ان الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة
ويلقي بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلي من ذلك اللون الاحمر الناصع
الساطع فيتصبغ بلون تلك الارض وبهائها كذلك من القي بصره على العالم
الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك

ذلك اللون والحسن فتشبه به وصار كانه هو في الحسن والبهاء غير ان
اللون هناك انما هو حسن الصورة ونورها بل الصورة هي كلها حسن
باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة ولا محمول عليها
لكنه لما لم يمكن الناظرات ان تراها كلها باطنها وظاهرها ظن الناظرات
ظاهرها هو اللون المنير الحسن فقط فاما الذي يسلك تلك الصورة بكلها
ويسلك في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية
في الحسن والبهاء الا انه لا يرى تلك الصورة روية منفصلة داخلا و
خارجا لكنه يراها كلها باسرها معا لنفاذ بصره فيها ولن يقدر الناظر
اذا كان جسمانيا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كليا في باطنها وظاهرها
معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس ولذلك
لا يقدر احد جسما في ان ينظر اليها كنه منظرها للعلة التي ذكرنا انفا فاذا
اردت ان تنظر الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كانك نفس بلا
جسم ثم انظر الى تلك الصورة كانها شي واحد لا اختلاف فيها فانك متى
فعلت ذلك رايت الصور باسرها روية عقلية واستلذذت من حسنها وبهائها
وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم فانما تلقي بصرك عليه
القاء كليا كانك تنظر الى باطنه وظاهره فتنظر الى نوره وحسنه فتنظر على
كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية

فانك ان قويت ان تراها رؤية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر الى
حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالي فليلق بصره
على سادة النجوم وليحرص ان يراه رؤية مستقصاة فانه سيرى فيه بعض
حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثال وصنم له فاذا امتلأ من حسن النير السيد
صار في الحسن والبهاء كانهما شيء واحد ان بقي على حاله متوحدا به ولم يفصل ذاته كانه متحد به لكونهما
منه صار هو السيد النير فاذا امتلأ من حسن ذلك السيد النير صار في
الحسن والبهاء كانه متحد به لكونهما كانهما شيء واحد وان بقي على حاله منفردا ابدا
وفصل ذاته عنه لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحدا وذلك انه يكسوه من
بهائه وحسنه فيكون كانه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك راى ح هو و
السيد من ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل اتحاده
مع ذلك السيد بعد اللقاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ويرجع عن الى ذاته
ذلك افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل ان يتوحدا
غير انه اذا اشتهى الانسان وصار صافيا نقيا لم يتدنس بادناس الجسم قدر
ان يرجع الى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد معه دائما غير ان الانسان يربح
في توحده وذلك انه يعلم انه اذا توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف ١٣٧
عليه شيء مما تحته من فناء العالم السفلي فلذلك اذا القى المرء الفاضل بصره
على بعض السادة التي في السماء واطال النظر اليها امتلأ من نورها وحسنها

ويصير البصر [illegible] ذلك السيد هو

حسنه وصار معه كانه شيء واحد خلف الحس من ورائه لئلا يرجع الى العالم
الاسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى
فيلزمه لذلك ان لا يشتغل باحد حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شيء واحد ليس
هو غيره فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شيء غيره رفضه والقاه عنه بعيدا
فينبغي للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع بعض سادة الى علم
النجوم ان يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص دائما ان يرى العالم
الاعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه فان رؤية ذلك العالم افضل
واعلى من رؤية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه
وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذي نال من ثمة ولا يقدر احد
ان يكون في حيز الحس والحيوان يريد من النظر اليه فان اراد احد ان
يصير في العالم العقلي فليراه كانه شيء واحد معه لا غيره فانه ان فعل ذلك
دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم وحسنه فليراه كانه شيء واحد
لا غيره فانه ان فعل ذلك وصوبه فيكون هو بتراء ايضا مضيئا حسنا
كانه هو وينبغي ان نعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها
حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس ح ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته
كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو
وهو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن

الاشياء فلذلك يكون توحدنا بها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من
توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به المحسوس
حتى يصيره خارجا من الحس اي لا يحس شيئا فاما البصر العقلي يكون خلاف
ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر لمعرفته واجلى له ان يكون
عقلا وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس يكون بالشرور وبالالام اكثر مما يكون
بالعلم وذلك انها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت
ذلك لم تثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا تعرفها الحاس
معرفة صحيحة فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملائما له وهو يلتذ بها فلذلك
تعرفها الحواس معرفة صحيحة وذلك ان الصحة ترسب في الجثة وتلبث معها وتلزمها
بانها ملائمة له فيعرفها معرفة الحاس لمعرفته بمحسوساته فاما السقم فغريب من
الحس غير ملائم له والاشياء الغريبة البعيدة منها لا نحس بها المعرفة بل نحس بها
الحس الوجع فاما الاشياء الذاتية الملائمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس
الوجع فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الذاتية التي فينا معرفة صحيحة
بالحس ولا ننال انها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا
وكان الحس انما يعلم الاثار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم
وان كانت من جنسه فبالحري ان يجهل الاشياء العقلية فانها غريبة بعيدة
عاجلا فلذلك اذا اردنا ان ندرك الاشياء العقلية بانا من الهيولى اشتد

اشتد ذلك علينا وظننا انا لا ندركه فلذلك ننكر ونشك في الامور العقلية الا
ان الاثر العارض من الحس فان الحس يقول انا لم ار الشيء العقلي وقد صدق
انه لم ير ولا يرى شيئا من العقليات ابدا فان الشيء الذي يقر بالعقليات
هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا
ما صير نفسه جسما واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى العقليات ببصر
الاجسام ولم يكن ان ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف نقدر ان نرى
الاشياء العقلية وكيف نقدر ان لا نراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية
لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها راها وعرفها معرفة صحيحة فان قال
قائل فاذا راى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه
راى فعل البارى الاول وهو العالم العقلي الذي هو علمه وان ذلك العالم
فيه جميع الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا احد يدخل عليه ولا يلتذ بالاشياء التي
تولدت منه فيمسكها عنده لتوح بنورهم ويحس الاشياء التي ولدها غير ان
المشتري فعل اولا بين ظهر من ذلك العالم الواحد لم يخرج وهو صنم لبعض
الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلا وانما
خرج ليكون به عالم اخر حسن بين واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك
الحسن وليس من الواجب ان يكون مثال مثال الحسن او صنم حسن ولا الحسن
المحض ولا الجوهر الحسن بموجودين وذلك ان الصنم متشبه بالشيء المتقدم الذي

هو صنم له وفي هذا العالم حيوة وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوي وهو
دائم ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة هي مثال وصنم لما فوقها
و يدوم ما دام الشيء الذي هي صنم له باقيا وقد اخطأ من قال ان
العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابت قائم لا يبيد ولا يزول
فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا يبيد العقل بل يبقى بقاء نفسد
دائما الا ان يريد مبدعها ان يردها الى الحال الاولى اعني يبيدها وهذا
غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من
الابداع وذلك انه ابدعها بانه نور فما دام ذلك النور مطلا عليها فانها ١٣١
تبقى وتدوم ولا تبيد ولا تفنى فالنور الاول الذي هو انية فقط دائم لم يزل
ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور الاول لما اضطررنا ان
نجعلها دلالة ونرجع ونقول ان الانية الاولى هو النور الاول فقد كان اولا
وهو نور لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلي دائما فلذلك
صار العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد ولما صار هذا العالم العقلي دائما صار
فرعه ونشؤه هذا العالم واعني بالفرع العالم السماوي ولا سيما سادة
ذلك فانه لو لم يكن ملازما لذلك العالم مدبرا لهذا العالم فان نزل طلب النور العالم ص
الذي فوقه مشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبر العالم العقلي
النور الاول ومدبر العالم السماوي العالم العقلي ومدبر العالم الحسي العالم

السماوي وهذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبر الاول وهو الذي
يمدها بقوة التدبير والسياسة فاما العالم العقلي فيدبره الاول
وهو المبدع الاول ومدبر العالم السماوي العالم العقلي الا ان المبدع
الاول عظيم القوة لا تتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلي
حسنا بالغ الحسن وهو الذي استمد من الضياء حسنا ومن اجله صارت النفس
حسنة غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا
القت بصرها على العالم العقلي ازدادت حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون
ان نفس العالم السماوي حسنة فائضة حسنها على الزهرة والزهرة تفيض
حسنها على هذا العالم الحسي والا فمن اين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون
هذا الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس ابدا في الحسن
ما دامت تلقي بصرها على العقل فانها تستفيد منه الحسن فاذا احادت
بصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا ما دمنا نرى
انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتنا واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا
الى الطبيعة الحسية صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج الذي ذكرناها حسن
العالم العقلي بقول مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد لمستحق الحمد

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا في النفس الناطقة وانها لا تموت انا نريد ان نعلم هل

الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والفناء ام بعضه يبيد ويفنى ويفسد
وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا
فليفحص فحصا طبيعيا كما نحن واصفون فنقول ان الانسان ليس هو شيا
مبسوطا ساذجا لكنه مركب من نفس وجسم والنفس غير الجسم فالجسم اما ان
يكون بمنزلة آلة النفس واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير
انه باي نوع الاتصال كان فانه ينقسم الانسان بقسمين وهو نفس وجسم و
لكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الاخر والجسم مركب غير مبسوط
والمركب قد ينحل ويتفرق الى الاشياء التي تركب منها فالجسم اذا تفرق وينحل
ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يذبل الجسم و
ينحل ويفسد بانواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا
وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يغير بعضها بعضا ولا سيما اذا لم يكن
النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة فيها اعني في الاجسام وذلك انه اذا
بقي الجرم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون
واحدا متصلا لانه ينحل ويتفرق في الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما
لانه منهما ركب وانما ينحل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة
لمفارقة النفس لان النفس هي التي تلزم الجسد لئلا ينحل ويتفرق وانما
صارت تلزمه لانها هي التي ركبته من هيولى وصورة فاذا فارقته لم يلبث

يلبث ان يتفرق الى الاشياء التي منها ركب ونقول ان الاجسام عظيم
بانها اجسام من اجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزءت اجزاء صغارا وهذا
نوع من انواع فسادها فان كان هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من
اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره
ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزء من اجزائه فقط والجزء
الواقع تحت الفساد هو الالة وانما صارت الالة تفسد ولا تبقى لان الالة
انما تراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زمانا ما ومن طبيعة الالة ان تفسد و
لا تبقى وذلك لان صاحب الحاجة الذي يستعمل الالة لحاجة ما اذا فرغ
من حاجته التي من اجلها استعمل الالة رفض الالة وتركها فاذا رفضها و
لم يتعهدها فسدت ولم تبق على حالها فاما النفس فانها ثابتة قائمة على
حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشيء
الحق الذي لا كذب فيه اذا اضيف الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة
الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الاداة فالانسان اذن هو النفس
لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا
وذلك لان كل جرم مركب وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد فكل جسم
اذن منحل واقع تحت الفساد فان قال قائل ان النفس واقعة تحت الفساد
ايضا لانها جسم من الاجسام غير انها جسم لطيف دقيق قلنا له ينبغي ان

١٣٥

نفحص عن ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم فنقول ان كانت النفس
جسما من الاجسام فلا محالة انها تفرق وتنحل فالى اي الاشياء تنحل فان كان
ذلك مما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة للنفس اضطرارا
لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكل جسم من
الاجسام حيوة لا تفارقه بان تكون دائما معه فان كان هذا هكذا اجبنا
فقلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه لا يخلو من ان تكون النفس
مركبة اما من جرمين او من اجرام كثيرة وان يكون لكل جرم منها حيوة غريزية
لا تفارقه واما ان يكون لبعضها حيوة غريزية ولا حيوة لبعضها واما ان
لا يكون لشيء منها حيوة غريزية البتة فان كان لجسم منها حيوة غريزية فذلك
الجسم فذلك الجسم هو النفس حقا فنسئل عن ذلك الجسم ايضا فنقول هل هو
مركب من اجسام كثيرة ونصفه بالصفة التي وصفناها انفا وهذا الى ما
لا نهاية وما لا نهاية له فليس بمعلوم مفهوم فان قال قائل ان النفس جسم
مركب من الاجسام الاولى المبسوطة التي ليس من ورائها جسم اخر فلا يلزمنا
ان نقول ان الاجسام مركبة من اجسام وتلك الاجسام من اجسام اخر
وهذا الى ما لا نهاية له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى ليس من ورائها
اجسام اخر قلنا ان كانت النفس جسما ما فذلك الجسم مركب من الاجسام الاولى
ذات حيوة دائمة غير مفارقة فاي الاجسام ذو حيوة دائمة غير مفارقة فانه

لا يستطيع قائل ان يقول انه النار او الهواء او الارض او الماء لان هذه
ليست ذوات انفس وقلنا ان الفيت الاجرام المبسوطة ذوات الانفس حية فالحيوة
في تلك الانفس عرض وليست بغريزية وذلك انها لو كانت غريزية فيها لما استحالت
ولا تغيرت كما ان الاجرام السمائية لا تتغير ولا تستحيل لانها ذوات انفس حية
ليست مستفادة من شيء اخر بل هي التي تفيد سائر الاجرام الحيوة فنقول انها
ليس من وراء هذه الاجرام المبسوطة اسطقسات هي الاجرام القصوى وقلنا
انه وان ذكروا ان من وراء هذه الاجرام المبسوطة اجراما اخر اشد منه انبساطا
وهي اسطقسات هذه الاجرام فانهم لم يذكروا انها ذوات انفس ولا ان لها
حيوة فان كانت الاجرام الاول المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان
يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممتنع محال الا ان يكون الاجرام
التي لا انفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما
تحدث من العقل الاشياء العقلية فان قال قائل ان الاجرام الاول المبسوطة
ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج
بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض فنقول ان كان المزاج هو علة ان
تكون الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان المزاج علة ما وهي التي تمزج
بعض الاجرام ببعض وتنفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام
بعضها ببعض يكون لعلة ما فتلك العلة هي كان نفس ونقول انه لو كان امتزاج

الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ابقي جرم ذو
نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات
انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا كان او مبسوطا
الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية
هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها الجسم والدليل على
ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان
النفس لما صورت الهيولى واحدثت منها الاجرام المبسوطة افادتها كلمة فعالة
طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة انما هي من قبل النفس وليس جرم من الاجرام
مبسوطا كان او مركبا الا وفيه كلمة فعالة فليس اذن جرم من الاجرام مبسوطا
كان او مركبا الا وهو ذو نفس وحيوة فان قال قائل ليس الامر كذلك وليس
الاجرام المبسوطة ذوات انفس ولا حيوة بل الاجرام التي لا تنقسم بعضها الى
بعض اذا اتصلت واتحدت حدثت من اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا
باطل غير ممكن وذلك ان الاجرام التي لا تنقسم كلها على حال واحدة وهيئة واحدة
اعني ان ليس منها جرم يحس باثر من الاثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام
لا تحس بالاثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعضها ببعض او
يتحد ولا اتصال ولا اتحاد اثر من الاثار الواقعة على الاجرام والاجسام التي تجري
والنفس ايضا تحس الاثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الاثار الواقعة على

على الشيء المنفصل وتحس الاثار الواقعة على الجسم كالاجسام التي للجسم ونقول
انه لا تحدث من اتصال الاجرام التي لا تجزي حيوة البتة فكيف يمكن ان تحدث
النفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محال ممتنع ونقول ان الجسم المبسوط
مركب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجسم ذو نفس من قبل الهيولى
لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون الجسم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان
الجسم بالنفس يكون ذا طعم وشم والطعم والشم من حيز النفس لانه لا بد
للطعم من ان يكون به طعم فان كان هذا هكذا سالنا ما هذه الصورة فان
قالوا انها جوهر قلنا انكم دللتمونا على احد جزئي المركب ولم تدلونا على المركب
كله باسره فيكون احد جزئي الجسم هو النفس فيبطل قولكم ان اتصال
الاجرام انما هو علة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض فان قالوا ان الصورة
انما هي اثر الهيولى وليس بجوهر فمن هذا الاثر حدثت النفس والحيوة في الهيولى
قلنا باطل قولكم وذلك ان الهيولى ليس يقدر ان تصور نفسها ولا ان يحدث النفس
في ذاتها فان كانت الهيولى لا تصور نفسها ولا تحدث النفس في ذاتها فلا محالة
ان الذي صور الهيولى اخر غيرها وهي التي جعلها ذات جثة ونفس وحيوة
وجعل سائر الاجرام ايضا وهي شيء خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية ونقول
انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت
القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء

فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشيا وهلكت وكذلك
ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس جرمية كما ظن اناس لما لها
ما نال سائر الاجسام التي لا نفس لها ولا حيوة لان الاجرام كلها بانها اجرام انما
هي من هيولى واحدة فان كانت الاجرام هيولانية وكانت النفس جرما من
الاجرام فلا محالة ان الاجرام والانفس ينتقض وينحل ويصير الى الهيولى لان هيولى
الاجرام كلها واحدة ومنها تركبت واليها تنحل فان كان هذا هكذا وكانت
النفس جرما ومن حيز الاجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان
الاجرام وتنتقض الى الهيولى فاذا انتقضت الاجرام كلها وقف الكون لانه يصير
الاشيا كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى مصور يصورها وهو علتها بطل الكون (فاذا ارودت الاشياء كلها الى الهيولى صح)
فاذا بطل الكون بطل هذا العالم ايضا اذ كان جرما محضا وهذا محال لانه لا يبطل
العالم باسره البطلان كله فان قال قائل انا لا نجعل العالم باسره جرما فقط
لكنا نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عدم فاما المعنى
فانكم قد نفيتم عنه الحس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام
فان كانت النفس جرما ما وكان كل جرم منتقضا وينحل ويفسد ايضا فيكون (سيالا واقعا تحت الفساد فلا محالة ان النفس تتغير صح)
العالم كله واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بينا ذلك مرارا فكيف يمكن ان تكون
النفس جرما لطيفا وكل جسم سيال غليظا كان ام لطيفا كالهواء والريح فانه لا ١٣٩
يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارق منهما وليس في الاجرام المبسوطة والمركبة

المركبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفشاشا وليس ينبغي للنفس ان
تكون على هذه الحال والا كانت ارذل وادنى من الاجرام الغليظة الجاسية و
ليس كذلك بل النفس اشرف وافضل من كل جرم غليظا كان او لطيفا كشرف
العلة وفضلها على معلولها ونقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه
ليس بعلة لوحدانيته ولا اتصاله بل النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته
لان الوحدانية مستفادة في الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة
وحدانيته ومن شانه التقطيع والتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم
يثبت على حالة واحدة البتة فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيين
وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعا والذي لا يقوى على لزوم نفسه و
ضبطها فبالحري ان لا يقوى على لزوم غيره فكيف يمكن ان يكون الهواء نفس
هذا العالم وروحه وهو محتاج الى نفس وشرح (?) ونقول ان هذا العالم لا
يجري بالبخت ولا اتفاق بل انما يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير
١٦١ فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس العقلية هي القيمة على هذا العالم والاشيا
الجرمية انما هي بمنزلة اجزائها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي هو عليه كما تلزم
اجرام الحيوان فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت
ولم تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باق دائم فان فارقته
(يضطرهم الى الاقرار بذلك صح) هلك ولم يبق على حالة واحدة البتة وقد شهد لنا على ذلك المجرمون لان الحق

ويضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوطة والمركبة
شيء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس ريحا روحانية و
نارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم راوا انه ليس يمكن ان يكون
القوة الشريفة الكريمة دون النار والريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون
لها مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لانهما ارق و الطف
من سائر الاجرام وقد كان من الواجب ان يقولوا ان الاجرام هي التي تحرص على
طلب المكان فيه وتثبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها و
دوامها لا الاجرام مكان النفس لان النفس علة والجرم معلول والعلة قد تكتفي
بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلة لانه لا ثبات
له ولا قوام الا بها ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت
عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها لم يقدروا على ان يثبتوا انها من الاجرام المعروفة
فيحتاجوا الى الشيء المجهول الذي قد اكثروا فيه القول ولو كرهوا فاضطروا الى
ان يجعلوا جرما غير هذه الاجرام المعروفة الا انه بزعمهم جرم قوي فعال وسموه
ريحا فنرد عليهم ونقول انا قد نجد ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا
فكيف يمكن ان يكون النفس ريحا من الارواح لما لا نفس له فان قالوا ان الروح
التي في هيئة ما هي النفس سالناهم عن هذه الهيئة ما هي فانه لا يخلو من ان يكون
الهيئة هي الروح بعينها واما ان يكون كيفية فيه فان كانت هي الروح لزمهم قولنا

الاول انا لا نجد ارواحا قد ليست بذات النفس وان كانت الهيئة كيفية الروح
كان الروح مركبا غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة ونقول ان
الهيئة محمولة والمحمول هو واحد من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت
الهيئة محمولة والمحمول لا هيولى له انما يكون في الحامل والحامل جرم فان كان هذا
هكذا وكانت الهيئة لا هيولى لها وكانت للروح جرمية كانت النفس مركبة
من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك بما نحن ذاكرون و ذلك
لان كل جرم اما ان يكون حارا او باردا واما ان يكون يابسا او لينا واما
ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون
في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان الجسم حارا
فقط سخن وان كان باردا برد وان كان خفيفا خفف وان كان ثقيلا
ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيض وليس من شان البارد
ان يسخن ولا من شان الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال
لم يفعل الجرم بما فيه من الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيئا اخر يفعل افاعيل
كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي
لا يرد ذلك احد ولا ينكره من النوادر ونقول ان من الدليل
على النفس وانها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي
بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل هو ذلك ان النفس اذا فكرت

في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك
فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص
الا فلم فكرت النفس في شيء ليس بموجود وفحصت عنه فان كان هذا هكذا
قلنا ان العدل والصلاح وساير الفضايل التي فكرت النفس فيها اولم
تفكر وانما هي موجودة في العقل بنوع اعلى وارفع مما في النفس وذلك ان العقل
هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وساير الفضايل وليست الفضايل
في النفس المفكرة دايما بل ربما كانت فيها موجودة دايما لما فكرت فيها وذلك
ان النفس اذا القت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضايل
بل بقدر القاء بصرها عليه فاذا دامت النظر الى العقل استفادت منه الفضايل
الشريفة وان غلبت والتفتت الى الحس واشتغلت به لم يفض عليها العقل
شيا من الفضايل وصارت كبعض الاشياء الخسيسة الدنية فاذا فكرت
في بعض الفضايل واشتاقت الى اقتباسه نظرت الى العقل فيفيض عليها
العقل عند ذلك الفضيلة واما العقل فان الفضايل فيه جميعا دايما لا حينا
موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دايمة فانها فيه مستفادة
من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت الفضايل في
العقل دايما لان العقل لا يعمى عن النظر الى العلة الاولى ولا يشغله عن ذلك
شاغل والفضايل فيه دايمة غير انها متقنة غاية في الاحكام وهي صواب لا خطا

لا خطا فيها لانها مصدرة من العلة الاولى بغير وسط والعقل يلقيها على حسبما
يرد عليه من العلو واما العلة الاولى فان الفضايل فيها بنوع علة لانها منزلة
الوعاء للفضايل لكنها ازهى الفضايل كلها غير ان الفضايل جمع منها
غير انها تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي اينية تنبعث منها الاينيات
والفضايل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني واذا انبعثت منها
الاينيات فانها موجودة في كل الاينيات على نحو نوع الاينية وذلك ان العقل
يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية
والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد
وذلك ان المعلم كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان
من العلة الاولى اقل قبولا والعلة الاولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست
في دهر ولا زمان ولا في مكان بل الدهر والزمان والمكان وساير الاشياء انما
قوامها وثباتها به وكما ان المركز ثابت قايم في ذاته والخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط محيط الدايرة كلها انما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة او خط في
الدايرة او سطح فانما قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية و
نحن ايضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه نشتاق ونميل واليه
ونرجع وان نأينا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدايرة
الى المركز وان نأت وبعدت فان قال قايل فما بالنا اذ كنا من تلك الانية

الاولى مبدعة الاشياء كلها وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرة لا نحس بالعلة
الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها
لكنا نجهلها جل دهرنا ومن الناس من يجهلها ويمكث جاهلا دهره كله واذا استعم
احدا لكم باطن انها حركات لا حقائق لها ولا يستعمل دهره كله شيئا من الفضائل
الشريفة الكريمة قلنا انا جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسيين اناسيين لا
نعرف غير المحسوس ولا نريد الا اياه واذا طلبنا افادة علم فانما نريد ان
نستفيده من الحس وذلك انا نقول انا راينا الاشياء هكذا ولا نريد مفارقة
الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان الاشياء كلها
معدومة ليس شيء الا وهو واقع تحت البصر فهذا وشبهه صيرنا الى ان نجهل النفس و
العقل والعلة الاولى وان الفي امرنا عسا نظن انا نال معرفتها فانما نضيفها
الى الحس والى الاجسام فنجسم النفس والعقل والعلة الاولى والجسم انما هو علة
معلول المعلول والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل و
العقل موجود في الانية الاولى بنوع علية وليست النفس جسما بل هي علة الجسم
ولا العقل ايضا جسم ولا الانية الاولى وقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتجوا
فيه بحجج برهنية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها
ليست اجسام ولا هي واقعة تحت الحس وكيف يكون اجساما ونحن لا نقوى
على ان نحسها اذا كنا مائلين الى الحس والدليل على انا اذا كنا مائلين الى الحس

لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا ان بامكرنا في
شيء لحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس باسرنا ونسينا الحس
فكذلك اذا نحن ملنا الى الحس باسرنا لم نحس بالنفس ولا بفضائلها وانما نحس بالشيء
اذا ما حسه الحاس فاداه الى النفس فادته النفس الى العقل والا لم نحس بذلك
الشيء وان نظر اليه الناظر طويلا وكذلك قوة النفس ايضا لا نحس الا ان تؤديه النفس
الى العقل ثم يرده العقل الى النفس وهو اشد تفاوتا منه بديا ثم تؤديه النفس
الى الحس فنحس بالحس على نحو قوته في الحس فالحس اذا احس شيئا فانما يؤديه
الى النفس وتؤديه النفس الى العقل فكذلك النفس اذا احست شيئا ادته الى
العقل اولا ثم يرده العقل الى النفس فتؤديه النفس الى الحس غير ان العقل
يعرف الشيء معرفة اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشيء معرفة
قريبة ليست بصحيحة ونقول ان من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى
التي هي علة العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحواس تعمل افاعيلها
بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل بيانه
شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحواس لانها انما تفعل افاعيلها
خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يسكنها فاذا سكنت الحواس و
رجعت الى ذاته ونظر في داخله قوي ان يحس بما لا تقوى عليها الحواس ولا
على نيله وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فنصت لذلك

الصوت ولم تشتغل بسمعه بشي اخر من الاصوات غيره فانه يقوى على استماع ذلك
الصوت ويحسه حسا صحيحا وكذلك كل من احس من الحساس اذا اراد ان يحس
بعض محسوساته حسا صوابا رفض محسوساته الاخر واقبل على ذلك المحسوس وحده
فوقع معرفة صحيحة وكذلك ينبغي ان يفعل من اراد ان يحس النفس والعقل والهوية
الاولى ان يرفع ويرفض السمع الحسي الظاهري ويستعمل السمع العقلي الداخلي فيه
فانه يسمع النغمات العالية النقية الصافية الحسنة البهية المطربة التي لا يملها
سامع وكلما سمعها ازداد شهوة وطربا ويعلم ان النغمات الجرمية الحسية انما هي اصنام
ورسوم تلك النغمات فاذا احس بتلك النغمات الشريفة العالية سمعت هذه
النغمات على نحو قوته واستطاعته تم سروره وكل سروره جاه تم الميمر

جوره حسبوره

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا ارسطو في العلة الاولى والاشياء التي ابدعت منه الواحد
المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشي من الاشياء بل هو بدو الشي وليس
هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شي من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن
ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات
قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شي من الاشياء فلما كان واحدا محضا
انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر

القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي
انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد
المحض هو فوق التمام والكمال وان العالم الحسي ناقص لانه مبتدع من الاول
الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع الشي الذي هو دون التمام
الشي الناقص بلا توسط ولا يمكن للشي التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع
نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه والدليل
على ان الواحد المحض تام وفوق التمام انه لا حاجة به الى شي من الاشياء ولا
يطلب افادة شي ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شي اخر لان الشي الذي
هو فوق التمام لا يمكن ان يكون الا محدثا من غير ان يكون الشي والا لم
يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشي التام يحدث شيئا من الاشياء فبالحرى
ان يكون الشي الذي فوق التمام محدثا للتمام لانه يحدث الشي التام الذي لا
يمكن ان يكون شي من الاشياء المحدثة اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى وذلك ان
الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابدع الشي التام التفت ذلك التام الى
مبدعه والقى بصره عليه امتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا اما الواحد الحق
فانه ابدع هوية العقل بسكونه ولما نظرت تلك الهوية الى الواحد الحق

تصور العقل وذلك انه لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت والقت
بصرها على الواحد ليراه فصار حينئذ عقلا فلما صار حينئذ الهوية الاولى المبتدعة
عقلا صارت تحكي افاعيل الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على
قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار
العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيها بالواحد
الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدع العقل النفس
وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل
صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل اما
النفس فلما كانت معلولا من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة وهي
ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما ما وانما سمي فعلها صنما لانه فعل واثر غير
ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي وانما يأتي
بالشيء الداثر والا كان فعلها اكرم منها اذا كان المفعول ثابتا قائما والفاعل
داثرا بائدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا واذا ارادت النفس ان تفعل شيئا ما
نظرت الى الشيء الذي منه كان بدؤها واذا نظرت اليه امتلأت قوة ونورا وتحركت
حركة اخرى غير الحركة التي تحركت بها فاعلها وذلك لانها اذا ارادت ان تتحرك
نحو علتها تحركت علوا واذا ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبدع صنما
هو الحس والطبيعة التي في الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر

جوهر وليس جوهر النفس مفارق الجوهر الذي قبله بل هو متعلق به وذلك ان
النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما وذلك
ان طبيعة النبات هي اثر من آثارها فمن اجل ذلك صارت النفس متعلقة
بها غير انه وان كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النبات فانها تصير فيه ما صارت
فيه لانها لما ارادت ان تؤثر آثارها سلكت سفلا حتى ابتدعت بسلوكها
وشوقها الى الشيء الدني الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت من العقل
وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة فلما غفلت وكل عنه بصرها خلفته وسلك
سفلا من اول الاشياء المبتدعة الحسية الى ان فعلت آخرها واثرت الآثار الحسنة
غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحة خسيسة اذا هي قيست الى الاشياء العالية
الكائنة في العالم العقلي وانما اثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشيء
الاخس الادنى فلما اشتاقت اثرت فيه فصارت عند الحس احسن من كل حسن
وانما صارت الاشياء الجزوية حسنة عند الحس لان الحس من حيزها والشبه يفرح
لشبهه ويلتذ به واما الاشياء العالية العقلية فانها قبيحة خسيسة جدا و
نقول ان النفس لما اثرت الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي من حيزها ورتبت
كل واحد منها في مرتبته وشرحته شرحا متقنا لا يقدر احد على التعدي من
مرتبته الى غيرها غير انه وان كانت الاشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب
فان شرحها غير شرح الاشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب

ذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس دون واقع تحت الخطأ وشرح الاشياء
العالية شريف كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطأ لانه صواب ابدا وانما صار شرح
الاشياء العالية صوابا لانه شرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية
واقعا تحت الخطأ لانه شرح ابدع من الشيء المتمم اى من النفس والنفس التى
فى النبات كانت كانها جزء من اجزاء النبات غير انها تكون جزءا ادنى من سائر
اجزاء النفس واجهل جزء لها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان
الدنية الخسيسة واذا كانت النفس فى الشيء البهيمى فانها تكون ايضا جزءا من
اجزائها الا انها تكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتى واكرم وهو الحس
واذا صارت النفس فى الانسان كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها
تكون حينئذ متحركة حساسة ذات عقل وتمييز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز
العقل اعنى ان حركة النفس وحسها يكون بان تعقل وتعرف واذا كانت النفس
فى النبات كانت قوية التى تكون فى النبات ثابتا فى اصل النبات والدليل على
ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التى فى راس الشجرة او وسطها
لم يجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت فان قال قائل ان كانت قوة النفس
مفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة وتلك النفس قلنا
تصير الى المكان الذى لم تفارقه وهو العالم العقلى وكذلك اذا افسد جزء
النفس البهيمى فسلك النفس التى كان فيها الى ان ياتى العالم العقلى وانما ياتى ذلك

ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل لا مفارقه و
العقل ليس فى مكان فالنفس اذن ليست فى مكان فان لم يكن فى مكان فهى لا محالة
فوق واسفل وفى الكل من غير ان ينقسم ويتجزى بتجزى الكل فالنفس اذن فى
كل مكان وليست فى مكان ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوا و
لم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما ووقفت بين العالمين كانت من الاشياء
العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين اى بين العقل وبين الحس و
الطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون سعى ولم يشتد
ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلى ثم ارادت الصعود الى العالم
العقلى فان ذلك مما يشتد عليها واعلم ان النفس والعقل وسائر الاشياء العقلية
من المبدع الاول لا تفسد ولا تبيد ولا تدثر من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى
بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية داثرة واقعة تحت
الفساد لانها لانها اثار من علل معلولة اى من العقل بتوسط النفس
غير ان من الاشياء الطبيعية ما يقاوم اكثر من بقاء غيره وهو اكثر دوما
وانما يكون ذلك على قدر بعد الشيء من علته وقربه وعلى قدر كثرة العلل
فيه وقلتها وذلك ان الشيء اذا كانت علله قليلة كان بقاؤه اكثر وان
كانت علله كثيرة كان اقل بقاء وينبغى ان يعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق
بعضها ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتى الاجرام

السمائية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت
بالعلة الاولى والعلة الاولى بدو لجميع الاشياء ومنتهاها ومنها تبتدع واليها
مرجعها كما قلنا ذلك مرارا

من النوادر ويقول ان في العقل
الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل
فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك
الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا في
دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له و
لم يبدع بعض صفاته اولا وبعض صفاته اخيرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه
ابدعها كلها معا في دفعة واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي
في الانسان كلها هيهنا قد كان اولا لم يزد فيه صفة لم تكن البتة والانسان
في العالم الاعلى تام كامل وكل ما وصف به لم يزل فيه فان قال قائل ليس صفات
الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل لصفات اخرى يكون بها تاما قلنا فهو
اذن واقع تحت الكون والفساد وذلك ان الاشياء التي تقبل الزيادة و
النقصان هي في عالم الكون والفساد وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان
لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك ان الطبيعة لا تبدع صفات
الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة والنقصان
واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان

مبدعها تام كامل وانما ابدع ذاتها وصفاتها معا في دفعة واحدة فصارت
لذلك تامة كاملة فهي ابدا على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى
الذي ذكرنا انفا وذلك انه لا يذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور
الا وانت تجدها فيه ونقول كل شيء واقع تحت الكون والفساد اما ان يكون
من فاعل غير تام واما ان يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة
واحدة لكنه يفعل الشيء بعد الشيء فلذلك صار الشيء الطبيعي وانما تحت الفساد
والكون وصار يبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشيء كذلك كان للسائل ان
يسئل ما هو ولم هو ولان تمامه لا تجد في مبدائه فاما الاشياء الدائمة فانها
لم تبدع بروية ولا فكر وذلك ان الدائم هو الذي يبدعها والدائم لا يروي لانه
تام والتام يفعل فعله تاما في غاية التمام لا يحتاج ان يزاد فيه ولا ان
ينقص فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئا اولا ثم يزيد
فيه شيئا ما اخر ليكون افضل واحسن قلنا انه ان كان ابدع الشيء
اولا على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئا اخر وكان حسنا فقد كان الفعل
الاول ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا ليس بحسن
لانه هو الحسن الاول الغاية في الحسن فان كان فعل الفاعل الاول حسنا
فانه لم يزل حسنا لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء
كلها فيه فان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء

ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشيا، وذلك انك اذا
قلت جوهرا وعلم وما اشبه هذه الاشيا، وجدت ذلك في الصورة الاولى
فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشيا كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولي
وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولي لانها لا تدع شيا منها ليس
جبلة وانما كانت تضعف عنها او شيا اخر لو انها تركت شيا من الصور لم
تجعله فيها مثل العين او شيا من ساير الاعضا، فلما صارت الصورة
الاولى لم تعيها شي من الهيولي الا وقد صورته فيه الصورة كان للسايل
ان يسال لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشيا كلها واذا قال لم
كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشيا كلها فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت 155
في الحي تحفظ بها من الافات قلنا انما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ
للجوهر وهذا ما ينفع في كون الشي فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر اولا
موجودا في الصورة الاولى كان في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشيا التي
في العالم الاسفل لان الشي اذا كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كلية
تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرا وصار هو ما هو وصار واحدا للعلة
التي يليه بغير وسط فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت
الاشيا كلها في الصورة العقلية وكان الحس واحدا من الاشيا، والحس
لم يزل في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محضة والعقل

العقل تام كامل في جميع الاشيا اولا وكانت علة لما تحته والحال التي اشار
بها النفس العقلية اخيرا وكانت على تلك الحال اولا وهي في العالم الاعلى
وذلك ان العلة هناك واحدة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشيا، فلذلك
نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا فقط فلما اتى الى عالم الكون زيد
فيه الحس فصار حساسا بل كان هناك حساسا عقليا ايضا فان قال قايل
ان النفس التي كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون
كانت حساسة بالفعل وذلك ان الحس انما هو في المحسوسات قلنا هذا محال
وذلك انه ليس في العالم الاعلى شي حساس بالقوة فلا نتفق على ذلك لان قولنا
القول سفه وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شي حساس بالقوة دايما ثم يكون
في هذا العالم حساسا بالفعل وان يكون قوة النفس معطلة حتى صارت في شي
لنزولها الى العالم الاسفل الدني ونطلق هذه المسالة بنوع اخر فنقول
انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى غير انا نريد ان
نصف الانسان العقلي الذي في العالم الحسي فقلنا لا نعرفه معرفة صحيحة فاذا
لم نعرف هذا الانسان فكيف نستطيع ان نقول انا نعرف الانسان الذي في
العالم الاعلى لعل اناسا يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما
شي واحد ونجعل مبدا فحصنا من هاهنا فنقول اترى هذا الانسان الحسي
هو صنعه نفس ما غير النفس التي يكون بها الانسان انسانا حيا مفكرا ام هل

النفس هي الانسان والنفس التي تفعل افاعيلها بجسم ما هي الانسان فان كان
الانسان هو الحي الناطق او المركب من نفس وجسم ولم يكن هذه الصفة و
لا كل نفس اذا ركبت مع جسم ما يكون الانسان منهما فان كانت صفة الانسان
في المركب من نفس ناطقة وجسم ما يكون يمكن ان يسمى هذه الصفة لم يزل
والانسان انما كان اجزاء على اجتماع النفس والجسم بل بما سيدل على
الانسان الكائن في المستقبل لا على الانسان الذي نسميه الانسان العقلي
والصوري فلا يكون هذه الصفة صفة بحق لكنها تكون مشبهة لانها لا
تدل على ما به ابتداء الشيء الذي هو صورته الحقيقية لانها بها هو ما هو
وليست ايضا تصفه صورة الانسان الهيولاني بل في صفة الانسان المركب
من نفس وجسم فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذي
هو انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد كنه صفته وتلك التي وصفنا
بها الانسان انفا انما تقع على الانسان المركب من نفس وجسم لا على الانسان
المبسوط الصوري الحقي وينبغي اذا اراد احد ان يصف شيئا هيولانيا
ان يصفه مع هيولاه ايضا لا يصفه بالكلمة التي فعلت ذلك الشيء وحدها
واذا اراد ان يصف شيئا ليس هيولانيا فليصفه بالصورة وحدها فان
كان هذا هكذا قلنا انه ان اراد احد ان يصف الانسان الحقي فانما يصف
صورة الانسان وحدها وكذلك من اراد ان يصف بحد الاشياء بالفعل

بالفعل فليصف صورة الشيء الذي بها الشيء هو ما هو والشيء الذي به
الانسان انسان غير مباين منه وهو الذي ينبغي ان يوصف فان كان
هذا هكذا قلنا ان صفة الصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما
حصل في الصفة بل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة
فان كان الانسان حيوة ناطقة قلنا لا يمكن ان يكون حيوة لغير نفس و النفس
انما هي التي تعطي الحيوة الناطقة للانسان فان كان هذا هكذا فانه لا يجوز ان
يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او يكون النفس هي الانسان بعينه
فان كانت النفس الناطقة هي الانسان وجب من هذا ان يكون النفس لو انها
دخلت في جسم اخر غير جسم الانسان ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا
محال غير ممكن وذلك ان النفس لا نلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم
الانساني الذي هي فيه الان فان كانت النفس ليست انسانا فينبغي ان
يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذي ينبغي ان
نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان يكون النفس ذات
كلمة ما من انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعل من
انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة
التي في الحبوب فان الحبوب ليست بلا نفس وانفس الحب ليست بانفس مثله
وذلك ان لكل حبة من الحبوب نفسا غير نفس صاحبها وتحقق ذلك اختلاف

افاعيلها وانما قلنا ان الحيوان حيوان لان الكلمات الفواعل التي فيهن ليست
بانفس وليس يجب ان يكون لهذه كلها كلمات اعني ان يكون فاعلة وذلك
ان الكلم الفواعل انما هي افاعيل النفس اما النفس النامية واما النفس
الحيوانية التي هي ابين واظهر من النامية لانها اسقاطها من الحيوة (من)
النفس النامية فان كانت النفس على هذه الصفة اعني ان فيها كلمات فواعل (كلها اذن)
فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق فاذا
صارت النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن
فهو انسان لا محالة فاذا صارت في البدن صنعت انسانا اخر وتمسه على نحو
ما يمكن ان تقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكان المصور يصور
صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكنها ان تصور فيه فتحرص على
ان تنقش تلك الصورة وتشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان
تقبل العنصر الذي تصورها فيه فتكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان
الا انها دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان فواعل ولا
حيوة ولا حركة ولا حالات ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي هو صنم
لذلك الانسان الاول الحق الا ان الصورة هي النفس فقد حرصت ان تشبه ال المصور
هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول
الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته

فحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول
حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان
هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول
فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس قوية لا يحس عند اشراق
الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات
الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو
الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال ان الانسان
الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن
اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي
بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكونة
حساسا اتبعتها (تبعتها) النفس الناطقة الحية واعطاها حيوة اشرف واكرم
ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة اشرف
واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي
لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه معلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة
بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة
حالها احرى واقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها
بها فان قال قائل ان كانت النفس وهي في العالم الاعلى حساسة فكيف

يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حسية وهو موجود في الجوهر الاول
قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا
الحس الذي في هذا العالم السفلي وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني
لانه لا يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس
هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما يأتي
هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار
العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس
التي هاهنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كرية مثل هذه الاجسام لكانت
النفس تحس بها وتنالها وكان الانسان الذي هناك يحس بها وينالها ايضا
ولذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام
يحس بالاجسام ويعرفها لان في الانسان الآخر الذي هو صنم للانسان
الاول كلمة الانسان الاول المتشبه بها وفي الانسان الاول كلمات
الانسان العقلي والانسان العقلي يفيض نوره على الانسان الثاني
وهو الانسان الذي في العالم الاعلى النفساني والانسان الثاني يشرق
نوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان
هذا على ما وصفنا قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني
والانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكني اعني به انه متصل بهما لانه

لانه صنم لها وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل
الانسان النفساني وذلك لان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني
وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلا الكلمتين اعني النفساني
والعقلي الا انها فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم للصنم فقلنا ان الانسان
الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي
وان الانسان السفلي انما نال الحس من الانسان الكائن في العالم
الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فنقول انا قد عرفنا كيف يكون الحس في
الانسان وكيف لا تستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل
الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها
فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه بتلك الاشياء في جميع حالاتها وان
قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة
بتلك القوى غير ان قوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى
الانسان العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا تلك الانسان
يحس هذا الانسان ويبصر لان تلك المحسوسات وتلك البصر حالا وهذا
لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك
صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر
يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى

من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان
فلذلك صار ذلك الحس والبصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا
لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف
تلك الحواس فنقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول انها حواس
قوية على ما وصفنا من امره كيف يكون الحس في الانسان العالي فان قال
قائل انا قد اخبرناكم ان الحس الذي في الانسان السفلي هو في الانسان العالي
وانه ربما بقي انه ليس هناك فما قولكم في سائر الحيوان اترى المبدع الاول انما
ابداعها دونا اولا في صورة الفرس وفي صورة سائر الحيوان ثم ابدعها في
هذا العالم الحسي لا في العالم الاعلى فنقول انا قد بينا فيما سلف ان الباري
الاول ابدع جميع الاشياء بغير روية ولا فكرة واتينا بالبرهان على ذلك
بحجج مقنعة فان كان هذا على ما قلنا فنقول ان الباري الاول ابدع العالم
الاعلى وفيه جميع الصور تامة كاملة من غير روية لانه ابدعها بانه فقط
لا بصفة اخرى غير الانية ثم ابدع هذا العالم الحسي وصيره صنما لذلك
العالم فان كان هذا هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان
لم يبدع ليكون في العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل
مبتدع ابتدع من الباري الاول بلا توسط فهو في العالم الاعلى تاما كاملا
غير واقع تحت الفساد فان كان ذلك كذلك فانه لما ابدع الفرس وغيره من

الحيوان لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام
الكامل وانه ابدع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع اعلى واشرف
واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يمكن ان تتناهى
الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس من الاشياء شيء يقوى على ان يسلك جميع
القوة الاولى التي هي قوة القوى ومبدعة القوى وان يسلك الى الموضع
الذي يريد ان يسلك اليه وان تتناهى عنده من غير ان يكون هو ذات
نهاية وانما تتناهى الخلق لا القوة المبدعة للخلق كما بينا مرارا في مواضع شتى
فان قال قائل لم كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فان كانت
لانها كريمة شريفة فقد يمكن القائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا واشرف
وانما كثرت هذه الحيوانات لانها اجزاء الشيء البهيمي الدني فما الذي نال من
ذلك من الحسن بكونها فيه بل الحري ان يكون دنيا اذا كانت فيه فنقول ان العلة
في ذلك انما نحن قائلون ان شاء الله ان الباري الاول واحد فقط من جميع
الجهات وان ذاته ذات مبدعة كما قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن
من الواجب لوحدانية المبدع ان يكون مثل وحدانية المبدع والا كان
المبدع والمبدع والعلة والمعلول شيئا واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع
مبتدعا والمبتدع مبدعا وهو محال فلما كان هذا محالا لم يكن بد من
ان يكون في وحدانية المبدع كثرة اذا صار بعد الواحد الذي هو واحد من

جميع الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدع لم يمكن ان
يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا ان يكون اشد وحدانية منه بل
كان من الواجب ان يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع واذا كان
البارى الذى هو افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضول
عليه اكثر من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء فان كان ليس من الواجب
ان يكون المفضول عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد
وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفضول عليه في
حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك الاثنين
يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة وسكون وفيها
عقل وحياة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل
جميع العقول وكلها منه وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول
واكثر منها والنفس التى هناك ليست كانها نفس واحدة منفردة لكنها
كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان تفعل النفوس كلها لانها حياة
تامة فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من
الانفس فلا محالة انه هناك ايضا فان كان هناك فالانسان هناك ايضا
الا انه هناك صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا
صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه فان قال قائل فكيف الجاعل

الجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فاما الحيوانات
الدنية فانا لا نجوز ان يكون انها هناك وذلك انه ان كان الحى الناطق
العقلى هو الحى الكريم الشريف فالحى الذى لا نطق له ولا عقل هو الحى
الدنى فان كان الكريم في الموضع الاكرم فالدنى لا يكون فيه بل يكون في
الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نطق
وانما نعنى بالعقل العالم الاعلى كله اذ كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول
باسرها فنقول انا نريد قبل ان نرد على قائل هذا القول ان نجعل لنا الحا
مثالا نقيس به الاشياء التى نقول انها في العالم الاعلى وهو الانسان فنقول
ان الانسان الذى هاهنا في العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذى
في العالم الاعلى كما بينا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان لم
يكن ايضا سائر الحيوان التى هناك مثل الحيوان الذى هاهنا بل ذلك
افضل واكرم من هذا بكثير ونقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس
هو مثل نطق الانسان الذى هاهنا وذلك ان الناطق الذى هاهنا يفكر و
الناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر
فان قال قائل فما بال الناطق العالى اذا صار في هذا العالم روى وفكر
وسائر الحيوان لا يروى ولا يفكر اذا صار هاهنا وهى كلها هناك عقول
قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذى في الانسان غير العقل الذى

فى سائر الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العاليه مختلفا فلا محالة ان الروية
والفكرة فيها مختلفه وقد نجد فى سائر الحيوان اعمالا كثيرة ذهنية فان قال
قائل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم لم تكن اعمالها بالسواء كلها وان كان
النطق علة للروية ههنا فلم لم تكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل
واحد منهم غير روية صاحبه قلنا ينبغى ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول
انما هو لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوان مختلفه وعقول
مختلفة الا ان بعضها انور واظهر وابين واشرف من بعض
ان الحيوة والعقل فى بعضها ابين واظهر وفى بعضها اخفى وفى بعضها الحى 167
من العقول هى فى بعضها اضوء واشد نورا من بعض وذلك ان العقول منها ما هو
قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعضها ومنها ما هو
ثان له ومنها ما هو ثالث فلذلك صار بعض العقول التى ههنا الهية و
بعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما
هناك فالحى الذى يسمى ههنا ناطقا هو الحى والحى الذى لا عقل له ههنا هو
هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذى للفرس هو عقل فلذلك صار
الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس
انما هو عاقل للانسان فان ذلك محال فى العقول الاولى الا كان العقل الاول
يعقل شيا ليس هو يعقل فان كان ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيا

شيا ما كان هو وما عقله اياه سواء فيكون العقل والشى واحدا فكيف صار
احدهما عقلا وصار الشى الاخر على الشى المعقول لا عقل له فانه ان كان
ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل وهذا محال فان كان
هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل شيا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا ويعقل
حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل
الكائن الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل
فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو نوع
كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشى الذى هو عقل له هو بالقوة للاشياء كلها فاذا
صار بالفعل صار خاصا وانما يصير بالفعل اخيرا واذا كان اخيرا بالفعل
صار فرسا او شيا اخر من الحيوان وكلما سلك الحيوان الى اسفل صار حيا دنيا
خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت
بعض افاعيلها وكلما خفيت بعض افاعيلها العاليه حدثت من تلك القوى
حى خسيس فيكون ذلك الحى ناقصا ضعيفا فاذا صار ضعيفا احتال له العقل
الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا مما نقص من قوته فلذلك صار لبعض
الحيوان اظفار ولبعضه مخاليب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان
قوة الحيوة فيه فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم وسفل
وانتقص نقصانا كثيرا احتال لذلك النقصان فاتمه ببعض الاله التى صيرها

فيصير بها تاما كاملا وفى ذلك انه ينبغى ان يكون كل حى من الحيوان تاما كاملا
وذلك بانه حى وانه عاقل فان قال قائل انه قد يوجد حيوان ضعاف لسن لها شئ
يدفع به عن انفسها قلنا انه قلما يكون من ذلك الحيوان وايضا يمكن ان نقول
انا اذا اضفنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها تاما كاملا اعنى
يكون الحيوة والعقل بها كلها تاما كاملا ويكون كل واحد منها تاما كاملا على
نحو ما يليق به من التمام والكمال ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون
العقل واحدا محضا لئلا يكون مثل العلة كما بينا انفا فلا محالة اذن انه ينبغى
ان يكون واحدا مركبا من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة
والا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا اذا
كانت تشبه بعضها بعضا فينبغى ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور
وان يكون كل صورة فيها بصفاتها وحدها وان يكون كل منها فى واحد
من الصور على نحو اختلاف الشاعر متفاضلا لكنه بانها للحى شئ واحد
وعلى هذا ينبغى ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا يكون متشابهة
فان كان هذا هكذا قلنا ان للكل حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة
وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون
وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فصل الى الكل
واحد بانه عالم ولكل واحد منها شرفها كان او دنيا فضل على نحو ما يليق به

به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كل ١٧
صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل
واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكل
صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماء
وارض وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك
نباتا ايضا فان قال قائل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك
وان كان ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكون هناك
اما حيين واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين
فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حى
لانه ههنا حى ايضا وذلك ان فى النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت
كلمة النبات الهيولانى حيوة فهى اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون
هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه
بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التى فى هذا النبات انما هى من تلك الكلمة
الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التى ههنا متعلقات
بها فاما كلمات النبات التى ههنا فكثيرة الا انها جزئية وجميع نبات هذا العالم
لا سفل جزئى وهو من ذلك النبات الكلى وكلما طلب الطالب من النبات
الجزئى وجده فى ذلك النبات الكلى اضطرارا فان كان هذا هكذا قلنا انه ان

كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات
هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم
لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من
حيوته فاما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك اذا نحن
علمنا ما هذه الارض لان هذه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما او
كلمة فاعلة والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلا
وتنبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان كثير ومعادن
واودية وغير ذلك وانما يكون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس التي فيها
فانها هي التي تصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة
الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة
الفاعلة في باطن الارض تشبه الطبيعة الفاعلة في باطن الشجر وعود الشجرة
تشبه الارض بعينها والحجر الذي يقطع من الارض يشبه الغصن الذي يقطع من
الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة بطبيعة
الشجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وان تفعل هذه الافاعيل
العجيبة العظيمة في الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة فان كانت
هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض العقلية
حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وان تكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك

لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء
الاعلى وكذلك كل واحد منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصارت لذلك كلها في
كلها وصار الكل في الكل والواحد الكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور
الذي يقع عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان
الكبير منها عظيم والصغير عظيم وذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب
وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى شمسا ومنها
ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ويرى كلها
في واحد والواحد يرى في كلها وهناك حركة الا انها حركة نقية محضة و
ذلك انها ليس يبدأ من شيء وينتهي الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي
المتحرك وهناك سكون نقي محض وليس ذلك السكون تؤثره حركة ولا هو
مختلط بالحركة وهناك الحسن النقي المحض لانه ليس هو لا في شيء الحسن هو حسن
ولا هو فيسد بدا القبح وكل واحد من الاشياء التي هناك ثابت تام فارض
ليست بعويه وذلك ان كل واحد منها ثابت تام في الشيء الذي يحويه وحيوته
في الجوهر غير انه يعلو كالقوى البدنية وليس للشيء غير الموضع الذي هو فيه
وذلك ان الحامل عقل والمحمول عقل ايضا ومثال ذلك هذه السماء الواقعة
تحت الحس فانها نيرة مضيئة وضوؤها للكواكب فيها غير انها وان كانت
مضيئة فان كل واحد منها في موضع غير موضع صاحبه من السماء وكل واحد

منها جزء فقط وليس بكل كالاشياء التي في السماء الروحانية فان كل جزء
منها هو جزء وكل فاذا رايت الجزء فقد رايت الكل واذا رايت الكل فقد رايت
الجزء وذلك ان وجه احدهم يقع على الجزء الواحد ونظره يقع على الكل لحدته
وسرعته فمن كان له بصر مثل بصر النفوس وكان حديد البصر وكان يبصر
ما في بطن الارض وانما اراد صاحب اللغز ان يصف بصر العالم الروحاني
وان يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حاد سريع لا يفوته شيء مما هناك
والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظر اليه
فيميل عنه لان البصر هناك ليس يتعب فيحتاج الى السكون لدرج قوة النظر
اليه بالحركة والناظر هناك لا ينظر الى بعض الاشياء فيستحسنه ويلتذ به
لكنه انما ينظر اليها كلها كما ههنا ينظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها فالاشياء
التي هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يمل الناظر لكنه انما ينظر اليها كلها
كما ههنا ينظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها فالاشياء التي هناك لا تنفد
ولا يمل الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشتاق اذا فقد شوقه
من الشيء حقره ففتر عن طلبه وبمل من النظر اليه لكن الناظر اليها اعني
الى تلك الاشياء كلها كلما طال النظر اليها ازداد بها عجبا واليها شوقا
فنظر اليها بنظر لا نهاية له وانما جعل الناظر لا يشبع من النظر اليها ولا يعفو
عنها لانها لا تتغير عن حسنها بل كلما راه الناظر ازداد عنده حسنا وجمالا

جمالا وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية عذبة والشيء
ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تزل كاملة منذ الابد
غير ناقصة ولذلك لا يحتاج الى النصب والتعب وانما ابدعت تلك الحكمة من
الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو
الحكمة والانية الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون
في الجواهر الثواني بل الانية والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت
تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكم واما الحكمة التي في العقل فانما
هي مع العقل لان العقل يبدء اولا ثم يبدء حكمة مثل ما قيل في المشتري
عقوبته مع لدانه ولذلك انه يذكر اولا ثم يذكر عقوبته والاشياء السمائية
والارضية انما هي اصنام ورسوم للاشياء التي في العالم الاعلى فلذلك
صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه الا اهل السعادة والجدود وهم الذين
اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظم الحكمة الاولى والعقل الاول فمن
الذي يقدر ان يراه ويعرفه كنه معرفته وذلك لانها حكمة فيها جميع الاشياء
وقدرة ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيه وهي غير الاشياء كلها لانها
علة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت الاشياء العقلية بلا توسط
ابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية والاشياء كلها تنسب اليها لانها هي
علة العلل وحكمة الحكم كما قد قلنا مرارا فان كانت الاولى علة العلل فان
الحكمة

كل فصل بفعله فعل لها تنسب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل واشرف العالم الاعلى
والاشياء التي فيه واشرف منها واجل الحكمة التي ابدعتها لانها هي شرف كل شرف
ولن نقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله حواسه فلا يرى
الا بالعقل فقط وهو الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق
وقياس واما نحن فلم نروض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم البهي وبهائه
لان الحس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانية فقط فلذلك ظننا
ان العلوم انما هي اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون علم ما
الا بوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي
ههنا وذلك ان علم الاوائل الاولى النقية الواضحة تعلم بغير وضع القضايا
لانها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم انما
نال لنفسه لا لشي اخر فبالحري ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج الى
القضايا المقنعة الى درك الحق بل انما تنال الحق هناك بلا خطا ولا كذب البتة — المقضية
لانها بلا متوسط كما قلناه لانه انما تقع لا على شي متوسط وايضا لا تخالطه
شي غريب ولا عرضي كما تخالط العلوم ههنا الاشياء العرضية فلا تدرك
ادراكا صحيحا ولا صادقا فمن شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي
وصفناها فانا تاركوه ورائه لئلا نشتغل انفسنا بجداله فنضيع اتساق
قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التي

التي في ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطن الشريف قد راى ذلك
العالم برؤية العقل ووصفه وذكر العلم الكائن هناك وان العلم هناك
ليس هو شي في شي ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته عن عمد
منه ارادة ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا وندركه منا من كان
لذلك اهلا فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبدا قولنا من
ههنا فنقول ان كل مصنوع انما يكون بحكمة ما صناعيا كان او طبيعيا ومبدا
كل صناعة هي الحكمة في صنع الاشيا والحكمة ايضا صانع لا محالة فان كان هذا
على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات تكون من حكمة ما وقد
نسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما يحكي الطبيعة ويتشبه بها و
الحكمة الطبيعية لم تركب من اشيا لكنها شي واحد وليست بواحد ركب
من اشيا كثيرة لكنها تنزل من الواحد الى الكثرة فان جعل جاعل هذه الحكمة
الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتج الى ان يرتقي الى حكمة اخرى
لانها لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا تكون في شي اخر فان جعل جاعل
القوة المخرجة للصناعة من الطبيعية وجعل وهذه القوة الطبيعية
نفسها فقلنا له من اين صارت هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان
تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها
وقفنا ولم نرق الى شي اخر وان ابوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة

من العقل قلنا ان كان العقل ولد الحكمة فانه لا بد ان تكون الحكمة التي في العقل
من شيء آخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من
ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه ابدع حكمة من الحكمة الاولى وانما
هي صفة فيه لا جوهر فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هو جوهر والجوهر
الحق هو حكمة وكل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما
ابتدع من تلك الحكمة الحقية ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق
غير انه وان لم يكن جوهرا فانه لما كان مبتدعا من الحكمة الاولى صار جوهرا
مرسلا ونقول انه لا ينبغي ان يظن ظان ان جواهر الاشياء التي في ذلك
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف من بعض صورة من
بعض او اخس بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل
الصور التي يتوهم المتوهم انها في نفس الصانع الحكيم وليس صورها كصور مصورة
في حائط لكنها صور في انيات ولذلك سماها الاولون المثل اي الصورة التي
ذكرها افلاطن انيات وجواهر ونقول ان الحكماء المصريين قد كانوا ادركوا
بلطف اذهانهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة
اما بعلم مكتسب واما بغريزة وعلم طبيعي والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا
ان يصفوا شيئا بينوه بحكمة صحيحة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتاب
موضوع بالعادة التي رايناها نكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقاويل

الاقاويل ولا الاصوات والمنطق يعبرون به عما في انفسهم الى من ارادوا
من الاراء والمعاني لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة او في بعض الاصنام فيصيرونها
اصناما وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا
له صنما واقاموه للناس علما وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم و
الصناعات اعني انهم كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنما بحكمة
متقنة وحكمة فائقة ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فيكون لهم [illegible]
كانها كتب منطق وحروف تقرا ودلوا على هذا كانت كتبهم التي قيدوا
فيها معانيهم ووصفوا بها الاشياء وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان
يعلمونا ان لكل علم ولكل حكمة ولكل شيء من الاشياء صنما عقليا و
صورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ابدعت جميعها دفعة واحدة بلا
روية ولا فكر لان مبدعها واحد مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة
دفعة واحدة بانه فقط لا بنوع آخر من انواع العقل وكانوا اعتلوا
تلك المثل ايضا والاصنام اصناما اخر دونها في النقاء والحسن وانما
فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه الاصنام الحسية انما هي مثل
لتلك الاصنام العقلية الشريفة وما احسن ان يعلمونا وما اصوب ما فعلوا
ولو ان احدا اطال الفكرة والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك
وكيف نالوا تلك العلل العجيبة بعجب منهم وسوا ابدانهم فان كانوا

هولاء الرهط اهلا للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا
بالعلل التي نالوا بها الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا
الاصنام اعلاما كانها كتب يقراونها الحرى ان نعجب من الحكمة الاولى المبدعة
للجواهر في غاية الاتقان من غير ان تروي في العلل كيف ينبغي ان يكون
كل مبدع منها متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية
فقط وبالهوية ابدع الباري سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير
روية ولا فحص عن علل الحسن والاتقان والاشياء التي يفعلها الفاعل
بالروية والفحص عن علل الاتقان والحسن لن تكون متقنة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والبقاء
والحسن فمن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي انه ابدع الاشياء
بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابدعها بانه فقط فانيته هي علة العلل
فلذلك انيته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا عن
الحيلة في الحسن في كونها وبقائها لانها علة العلل كما قلنا انفا مستغنيا
بنفسه عن كل علة وكل روية وكل فحص ونحن ضاربون بقولنا هذا مثلا
قائلا لو وصفنا فنقول انه قد اتفق اقاويل الاولين على ان هذا العالم
لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من صانع حكيم فاضل عز اسمه ينبغي لنا
ان نفحص عن صنعة هذا العالم وهل يروي ولا الصانع لما اراد صنعته

صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي ان يخلق اولا ارضا قائما في الوسط من العالم
ثم بعد ذلك ماء فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء يجعله فوق الماء ثم يخلق
نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطة بجميع
الاشياء ثم يخلق حيوانات بصور مختلفة ملائمة لكل ما يحتاج منها ويجعل
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لافاعيلها
فصور الاشياء في ذهنه وروى في اتقان علله ثم بدا يخلق الخلائق واحدا
فواحدا كنحو ما روى وفكر اولا فلا ينبغي ان يتوهم هذه الصفة
على الباري الحكيم عز شانه لانه ذلك غير ممكن ولا ملائم لذلك الجوهر التام
الفاضل الشريف ولا يمكن ان نقول ان الباري روى اولا في الاشياء كيف
يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا بد ان تكون الاشياء المرواة خارجة
منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدعها
وان كانت داخلة فيه فاما ان تكون غيره واما ان تكون هي هو بعينه فان
كانت هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى روية لانه هو الاشياء
بانه علة لها وان كانت غيره فقد القي مركبا غير مبسوط وهذا محال ونقول
انه ليس لقائل ان يقول ان الباري روى في الاشياء اولا ثم ابدعها
وذلك لانه هو الذي ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشيء
وهي لم تكن بعد وهذا محال ونقول انه هو الروية والروية لا تروي ايضا و

بعينه

يجب من ذلك ان يكون تلك الروية مروى وهذا الى ما لا نهاية له وهذا
محال فقد بان وصح صحة قول القائل ان البارى عز وعلا ابدع الاشيا من
غير روية ونقول ان الصناع اذا ارادوا ان يصنعوا شيئا رووا فى ذلك الشى
ومثلوا اما فى نفوسهم ما راوا وعاينوا واما ان يلقوا ابصارهم على بعض
الاشياء الخارجة فيمثلوا اعمالهم بذلك الشى فانهم اذا عملوا فانما يعملونه بالايدى
وسائر الالات فاما البارى فانه اذا اراد فعل شى ما فانه لا يمثل فى
نفسه ولا يحتذى صنعة خارجة منه لانه لم يكن شى قبل ان يبدع الاشياء
ولا يمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شى والمثال لا يمثل ولم يحتج فى
ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الالات وهو ابدعها فلا يحتاج فيما
ابدع الى شى من ابداعه فاما اذا استبان قبح هذا القول وانه غير ممكن
فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروى فيه ويستعين به
لكنه ابدع الاشيا بانه فقط واول ما ابدع صورة استنارت منه وظهرت
قبل الاشيا كلها فكادت تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها ثم
ابدع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة كانها قائم بارادته فى ابداع سائر
الاشياء وهذه الصورة هى العالم الاعلى اعنى العقول والانفس ثم حدث
من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل وما فيه من الاشياء الحسية وكل ما
فى هذا العالم هو فى ذلك العالم الا انه هناك نقى محض غير مختلط بشى

بشى غريب وان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقى محض فانه متفرق و
متصل فى صورة من اوله الى اخره وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة
كلية ثم قبلت صور الاسطقسات ثم قبلت تلك الصورة صورة اخرى ثم
قبلت بعد ذلك صورا بعد صور ولذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى
لانها قد لبست صورا كثيرة وهى خفية تحتها لا ينالها شى من الحواس البتة

وهذا اخر كتاب اثولوجيا لارسطو الفيلسوف اليونانى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي
الامور التي قبلنا الكل منها ماهية وهوية وليست مهيته هويته ولا داخلة
في هويته ولو كانت مهية الانسان هويته لكان تصورك لمهية الانسان
تصورا للهوية فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت
وجوده ولكان كل تصور للمهية يستدعي تصديقا ولا الهوية داخلة في
مهية هذه الاشيا. والا لكان مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه ويستحيل
رفعه عن المهية توهما ولكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية
والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم
او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في انه موجود وليس كذلك
بل يشك ما لم يقم حس او دليل فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات
ليس من المقومات فهو من العوارض اللازمة وبالجملة ليس الوجود من
جملة اللواحق التي تكون بعد المهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن
ذاته واما يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه
في الوجود فمحال ان يكون يلزمها شيء حاصل بعد حصولها ولا يجوز ان يكون
الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان
الشيء قبل نفسه فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق للمهية عن نفسها التي
اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الحاصل الذي اذا حصل عرض له اشيا ۸۳

اشيا سببها هو فان الملزوم المقتضي للازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة
لا توجب معلولها الا اذا وجبت فقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود
مما تقتضيه المهية فيما وجوده غير مهيته بوجه من الوجوه فيكون اذن المبدأ
الذي عنه الوجود غير المهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من
نفس الشيء واما من غيره واذا لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي
الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير مهيته وغير المقومات
اي عارض لمهيته
فهويته من غيره فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا مهية له مباينة للهوية فص
المهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم توجد ولا يجب وجودها
بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط
مبدأها مبدءها وتمتنع بشرط لا مبدءها فهي في حد ذاتها هالكة ومن
الجهة المنسوبة واجبة ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه فص المهية المعلولة لها
عن ذاتها ان ليست فطاعن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات
قبل الامر الذي ليس عن الذات فالمهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها
قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم فص كل مهية مقول على كثيرين
فليس قولها على كثيرين لمهيتها والا لما كانت مهيتها بمفردة فذلك عن
غيرها فوجودها معلول فص كل واحد من اشخاص المهية المشتركة فيها
ليس كونه تلك المهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك المهية لغير ذلك

الواحد فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي لسبب خارج
فهي معلولة فص الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي انيته
اعني ان طبيعة الجنس يتقوم بالفعل بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير
موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق
فص وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ولو كان لكان الفصل مقوما له
موجودا او كان داخلا في ماهيته او ماهية الوجود بنفسه فص وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا ايضا
برهان على الدعوى الاولى فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام
مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب
الوجود واما اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود فص
واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر
فص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس
ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في
وحدة فص هو الحق الا فكيف لا وقد وجب هو الباطن فكيف لا وقد
ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه
الى ظهوره حتى يظهر ويبطن فص كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد

فقد عرف واذا ما رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية
على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر
له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذي
عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بذاته هو الكل الثاني لا نهاية له
ولا حد وهناك الامر فص علمه الاول لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته اذا
تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها
من هناك يجري القلم في اللوح متناهيا الى القيامة اذا كان يرتع بعيد ذلك
الجناب وعد اتك من ذلك الفرات في طيبه ثم تدهش فص انعد
الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سألت عنها فهي قريب الجلال اظلت الاحدية
فكان قلما واظلت الكلية فكان لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق فص
اشتبه بالاتجاه لا في كل شيء بل في الخلق وما له مكانه وعجبت في الامر
وهناك الغير المتناهي كم شئت فص لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت
القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية
يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة
ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك افق عالم الامر يليها العرش والكرسي
والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق
يلتفت منه الى عالم الامر فيا توبه كل قد بدا فص للذات تلحظ عالم الخلق

اشارات

فترجع فيه على اسمات الصنعة لتعلم انه لا بد من صانع غير مصنوع وتلحظ عالم الوجود
المحض وتحكم بانه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات
فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت
نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد فص اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت
الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق فانظر الى الحق فانك لا تحب الافلين
بل توجه بوجهك فص اليس قد استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا
على كثيرين فلا شارك ندا ولا يقابل ضدا ولا يتجزى مقدارا وحدا ولا يختلف
ماهية وهوية ولا يتغاير بظاهرية وباطنية فانظر هل يا تقبله مشاعرك و
تمثله ضمائرك كلا لا تجده فليس لك الا مباينا له فهذا امنه فدع اليه فقد عارفته
فص كل ادراك فاما ان يكون لملايم او غير ملايم بل منافر او لما ليس بملايم
ولا منافر اللذة ادراك الملايم والاذى ادراك المنافي ولكل ادراك كمال
ولذة فلذة الشهوة ما ليسه طيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس
ما يعدله ولما هو اعلى الحق وخصوصا الحق بالذات كل كمال من هذه معشوق
دراكه فص النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها
الحق الاول من حيث قدسه على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى فص كل مدرك

مدرك متشبه من جهة ما يدركه القبول والاتصال والنفس المطمئنة تسنحها
معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتعطل عن ذاتها
فاذا رجعت الى ذاتها والتفتت   ما كل مالك لذة يشعر بها
ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها بل قد يعاف العليل المرهد يستخبث
الحلو ويستبشع العليل من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويتقى
بدنه جوعا ما كل منقلب في سعة حمل يحس العليل الخدر لا يولمه حرق
النار ولا اجماد الزمهرير   ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء
سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى و
الخدر اذا سرت قوة الحس في جارحة العليل الاول يستلذ الحلو اذا
العليل الثاني تقلقه الجوع اذا فالعليل الثالث يهلكه الالم انها كذلك
اذا كشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد   ان لك منك غطاء
فضلا عن لباسك من البدن فاجهد ان تتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل
عما تباشره فان الممت فويل لك وان سلمت فطوبى لك وانت في
بدنك كانك لست في بدنك فكانك في صقع الملكوت فترى ما
لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق
عهدا الى ان تاتيه فردا   ما تقول في الذي عند الحق تعالى من الحق
هنالك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم يعشق لذيذ عند

ذاته وان يلحق ثم محوده فوق التمام فيفضل بفيض على كل تام من
شاهد الحق لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا
منزلة الخمول ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا وهو بكل متحمل مستشرق وسريع
فيلحق وهو لا يضيع اجر المحسنين   ضلت السماء بدورانها والارض ١٨٩
برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد يصلي له ويشعر
ولذكر الله اكبر   ان الروح الذي لك من جوهر عالم العقل والامر لا
تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقة ولا تتعين باشارة ولا تتردد بين
سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذي فات وتدرك المنتظر الذي
هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتتنفس من عالم الجبروت   انت
مركب من جوهرين احدهما متشكل مصور كثيف مقدر متحرك ساكن متحيز
منقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة
الذات تناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق وعالم
الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك   النبوة
تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن
لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتاتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات
ولا تصد مراياها عن الانتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل
والملائكة التي هي الرسل فتبلغ ما عند الله   الملائكة صور علمية جواهرها

جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم
بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع في صورها
ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح
النبوية تباشرها في النوم   ان الانسان لمنقسم الى سر وعلن
اما علنه فهو جسم محسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه   ان قوى
روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك و
العمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني و نشائي كذا
انساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه كثير منها
غيره   العمل النباتي في غرضين حفظ الشخص وتتميمه وتنميته و النشأتي كذا
حفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان
وقوم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة بنا الى شرحها   العمل الحيواني
جلب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه
الغضب وهذه من قوى روح الانسان   العمل الانساني اختيار الجميل
والنافع في المقصد عليه بالخيرات العاجلة وسلفاته السفه على العلل ويتولى
اليه عقل عملي تهذبه التجارب وتقويه العشرة وتعلمه التاديب بعد صحة العقل
الاصيل   الادراك يناسب الاحساس وكان الشيء يكون اجنبيا عن

للخاتم حتى اذا عانقه معانقة صاحبه دخل عليه بمعرفه ومشاكله صورة
كلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة واذا احس عنه صورته عند
سعة المعرفة كالحس بما عند من المحسوس صورة تستوضعها الذكر فتمثل
في الذكر وان غاب عن المحسوس ثم ادراك الحيواني اما في الظاهر
واما في الباطن والادراك الظاهر وهو الحواس الخمسة التي هي المشاعر
الادراك الباطن المختص من الحيوان للوهم وحوله كل حس من
الحواس الظاهرة يتاثر عن المحسوس بشكل كيفيته (اي بصورته وصدمه) فان كان المحسوس قويا
حلف فيه صورته وان زال كالبصر اذا احدق الشمس يمثل فيه شبح الشمس فاذا
اعرض عن جرم الشمس يبقى فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على عين الحدقة
فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشره طنين متعب مدة
وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذه في اللمس اظهر البصر اذا حسب فيها حال
المبصر ما دام بحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انمحى السمع حويه يموج فيها الهوى
المنفعل عن متصاكين على شكله فيسمع اللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث
فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق ان وراء المشاعر
شركا وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة
وقد رتبت في مقدم الدماغ وهي التي بها يستثبت صور المحسوسات بعد زوالها
عن مسامتة الحواس او ملاقاتها منعزلا عن الحس ويبقى فيها وقوة تسمى وهما

وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا
تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة فتتشبح عداوته ورداءته فيها اذ كانت
الحاسة لا يدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان
المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على
الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها
عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها
الوهم سميت متخيلة الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يستثبته
بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل
انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك
الاحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك
ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة
ومع علائق المادة الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل
خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم والتخيل ايضا لا يحصل
في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما لا يحس من خارج مخلوطة
بزوائد وغواشي من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه
الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة واخرى لم يمكنه ذلك بل انما
يمكنه استثبات الصورة الانسانية الماخوذة عن الحس وان فارق المحسوس
الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته

منقوصا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة وذلك
لقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى
كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الاشباح فى
المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعوض بجهة من صقالها
عن الجانب الاعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل
فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى
واتصلت باللذة العليا الروح القدسية لا يشغلها جهة تحته عن
جهة فوقه ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تاثرها عن بدنها
الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من
الناس من ارواح العامية الضعيفة اذا امالت الى الباطن غابت
عن الظاهر واذا امالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت الى مشعر غابت
عن الاخر واذا احتجت من الباطن الى قوة غابت عن اخرى فلذلك البصر
يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغلهم عن الغضب والفكر يصد
عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شان عن
شان فى الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة هى مجمع تادية الحواس
وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترتسم صورة القطر المتحرك بالعجلة فتبقى
الصورة محفوظة فيها وان زال التحقق عن لحظ مستقيم او لحظ مستدير
من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وهذه القوة ايضا مكان

مكان لتقرر الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة ما يتصور
فيها سواء ورد من خارج او صدر بها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهدا
فان استعملها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر تمكن منها
الباطن الذى لا يهدا فيستثبت فيها مثل ما هو يستثبت فى الباطن حتى
يصير مشاهدا كما فى النوم ولربما حدث الباطن جاذب شوق جذب فى
شغله فاشتدت حركة الباطن اشتدادا يستولى بسلطانه فح لا يخ من وجهين
اما ان يعدل العقل حركته ويغشا غليانه واما ان يعجز عنه فيعزب عن حرانه
فان اتفق من العقل عجز عن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال ما ساسها
فى هذه المراة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدا كما يعرض لمن يغلب
فى باطنه استيعاء امر او يكون خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلط
ربما قوى الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شىء من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب
كما يلوح فى النوم عند هدء الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت
القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما اشتغلت القوة المتخيلة بحركاتها
التشبيهية عن المرئى نفسه الى امور يحاكيه فح يحتاج الى التفسير والتعبير هو
حلس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع ليس من شان المحسوس
من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان
يحس ولن يستتم الاحساس الا بالزحبانية فيها تنتشح صورة المحسوس شبحا
مستصحبا اللواحق غريبة ولن يستتم الادراك العقلى بالزحبانية فان المتصور فيها

محصوص والعام المشترك فيه لا يتفرق في منقسم بل الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات
بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز ولا متمكن في الوهم ولا يدرك بالحس لانه من
حيز الامر   الحس يتصرف فيما هو من عالم الخلق والعقل يتصرف فيما هو من عالم
الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل وليس حجابه الا
عن انكشافه كالشمس لو انبسطت يسيرا الاستغلت كثيرا   الذات الاحدية
لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا
سبيل اليها   الملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس
فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما يلاقيها في اليقظة من البشرية الروح الانسانية
القدسية فاذا تخاطبا انجذبت الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل من الملك
صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ويسمع كلامه بعد ما هو وحي و
الوحي لوح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي
فان الكلام انما يراد لتصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب فاذا
عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه ... ليجعله مثل نفسه اتخذ بين
الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان
المخاطب ولا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء
الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من شانه ان يسبح الى الحس الباطن
اذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك
بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات 195

اصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتادى كل منهما الى القوة المدركة من
وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى
لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط والكتابة نقش مرقوم بل
القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم
يتلقى ما في الامر ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فيحصل القضاء من
القلم والتقدير من اللوح اما القضاء فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير
يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التي في السموات
ثم تفيض الى الملائكة التي في الارضين ثم يحصل المقدر في الوجود   السبب
اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدا ترتب عنه اسباب
الاشياء على ترتيب علمه بها فلن تجد في عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا
الا عن سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبدا فعل
من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجة وتستند تلك الاسباب الى الترتيب
والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن
الامر فكل شيء بقدر   فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء
استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان
كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان
يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى
فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره لسبب اقتضاه

ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده
للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا
باختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه
التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب ترتيب الكل على ما هو
عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان
كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية
كل ادراك فاما ان يكون لشئ خاص كزيد او شئ عام كالانسان والعام لا يقع عليه
رؤية ولا يصل بحاسة اما الشئ الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير
الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بنفسها من غير
واسطة الاستدلال فان الاستدلال على الغائب والغائب ينال بالاستدلال او بما لا

يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب فكل موجود ليس بغائب
فهو مشاهد وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة
واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته و
ليس ذلك بالاستدلال المجاز على ذاته مشاهدة كما له من ذاته فاذا انجلى لغيره مغنيا
عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير حتى لو جازت
المباشرة لكان ملموسا او مذوقا او غيره للشئ اذا كان في قدرة الصانع ان
يحصل قوة هذا الادراك في عضو البصر لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من
غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يشركون فلا لبس له فهو صراح

صراح فهو ظاهر وكل شئ يخفى اما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده ضعيفا
مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه
منها من الوجود قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته
استحسيرا وخفى شكله عليها كثيرا واما ان يكون خفاؤه لستر والستر اما مباين
او غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشئ واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل
الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيته فهي خفية فيها وكذلك الامور
المحسوسة والعقل يحتاج الى قشرها عنها حتى يخلص الحقائق كلها والملاصق مثل
الثوب اللابس وهو في حكم المباين الملاصق والمباين كحيطان يوضع لها الادراك
عندها لانها اقرب الموضوع يخفي الحقيقة الجلية لما يتبع اشتغالا به من اللواحق الغريبة
كالنطفة التي يكتسي الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم
الجثة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة
القريب كاني والحق غير كاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما
اتصال من قبل المهية والاول الحق لا يناسب شيئا في المهية فليس لشئ اليه نسبة اقرب
وابعد في المهية واتصال الوجود لا يقتضي قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ
كل وجود ومعطيه وان حصل بواسطة فللواسطة واسطة اقرب من الواسطة
فلا خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق او مباين وقد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما لبس في ذاته لا وجود اكمل
من وجوده فلا خفاء به من جهة نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر والشك ظهوره باطن

وانه به يظهر كل شيء كالشمس يظهر كل خفي ويستبطن لا من خفاء

لا كثرة في هوية ذات الحق الاول ولا اختلاط له بل تفرد في ذاته بلا غواش ومن
هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وبعد ظاهريته ولكن من ذاته
من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها وهي بالحقيقة فيظهر بذاتها ومن ظهورها
يظهر كل شيء فظهوره احرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات بعد ظهوره بالذات
فظاهريته الثانية حصل بالكثرة وينبعث عن ظاهريته الاولى التي هي الوحدة

لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة
تلك الامور كما يدرك الاشياء المحسوسة من جهة حصولها وتأثيرها فينا فيكون
الاشياء هي الاسباب لعالمية الحق بل يجب ان يعلم الاشياء من ذاته لانه تقدست
اذا لحظ ذاته لحظ قدرته المستقلة فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره اذ
يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعض فان علم الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته
سبب لعلمه بانه ينال رحمة وعلمه بانه ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل
الجنة لم يصله الى النار ولا يوجب هذا قبلية ولا بعدية في الزمان بل يوجب القبلية
والبعدية التي بالذات والقبل يقال على وجوه خمسة فيقال قبل بالزمان كالصبي قبل
الشيخ ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر
مثل الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت
من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابي بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات في استحقاق
الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن

ارادة الله تعالى في الزمان لكنه يتأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد
الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله   ليس علمه بذاته مغايرا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة
الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات
لا بزمان بل برتبة الوجود لكن تلك الكثرة يرتبها بنظام مرتب والترتيب يجمع الكثرة
في نظام والنظام وحدة واذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان الكل في وحدة فاذا
كان كل كل متمثلا في قدرته وعلمه ومنهما يحصل حقيقة الكل مبرأة ثم يكتسي المواد
فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها الحقيقة فانه اذا اطلق الحق على
حق للوجود الحاصل بالفعل ويقال للوجود الذي لا سبيل للبطلان اليه والاول
تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان
اليه لكنا اذا قلنا انه حق فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود
كل باطل الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره
على الادراك فخفي وهو ظاهر من حيث ان الآثار ينسب الى صفاته ويجب عن ذاته
فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعني ان في القدرة مساغا وسعة فاما الذات
فهي ممتنعة فلا نطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهة حجابه
وظاهر باعتباره ومن جهته   الملك اذا اكتسب خلقا من صفاته قطعك
ذلك عن صفات البشرية وقطع عروقك عن مغرس الجسمانية فوصلت الى ادراك
الذات من حيث لا تدرك فالمدرك من يدرك انه لا يدرك فلذلك قيل ان

ما احد من مطويه الى ظهوره فيظهر لك العالم الاعلى والعالم الربوبية عن عالم الاسفل وعالم البشرية الحد التام مولف من جنس وفصل كالنوق لانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء للجمود والسيلان والخشب للكرسي والباب والثوب للسواد والبياض هو اول من جهة انه منه وهو مبدا الكل ما سواه بان يصدر عنه كل وجود لعدم وهو اول من جهة ان كل زماني ينسب اليه تعالى كون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد معه لا فيه هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان هو اخر لان الاشياء اذا نسبت اليها اسبابها ومبداها وقف عنده تعالى هو اخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة في قولك لم شربت الماء فيقول لتغير المزاج فيقول لم اردت ان يتغير المزاج فيقول للصحة فيقول لم طلبت الصحة فيقول للسعادة والخير ثم لا يرد عليه سوال لان الجواب انه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق اول يصل به كل شيء ويتشوقه طبعا وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة والكلام طويل فهو المعشوق الاول فلذلك هو اخر كل غاية اول في الفكرة اخر في الحصول هو اخر من جهة ان كل زماني يوجد زمان متاخر عنه ولا يوجد زمان يتاخر عن الحق هو طالب اي طالب الكل الحائل اليه منه بحسبه هو غالب اي مقتدر على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على ما هدانا سبيله ٥ م بالمر

تعقيبات

قوله قدس سره لا هو الا انت ولا انت الا انت الخ اقول يعني بل يقرع علا ان لا موجود الا الواجب تعالى فان كل ما يصدق عليه الوجود اما غائب واما حاضر ويعبر عن الاول بهو وعن الثاني بانت فالمعنى انه ليس ما يعبر عنه بهو الا انت ولا حاضر يعبر عنه بانت الا انت فلا موجود الا انت ثم اعلم انه لما افاد انه انت الغائب وانت الحاضر اراد تحقيق ان ليس غيبته وحاضريته التي هي له تعالى بحسب وجوب الوجود وقيومية الذات التي هو بهذا الاعتبار منزه عن محاطية الممكنات الهالكة لو لا ارتباطها بهذه الملاحظة عنها الا حضوره وظهوره الذي هو له تعالى بحسب جعل الاشياء وايجاده تعالى اياها وبهذا الاعتبار يناسب حاطت الممكنات به لو لا ارتباطا اشد من ربطها عليه تعالى بها وانما الغيبة والحضور والبطون والظهور فيه تعالى بما وصف بها اللذين هما وجوب الوجود وقيومية الذاتية وجعله وايجاده تعالى الممكنات فانه ما فيه تعالى حيثية وحيثية بل ذاته بما هو هو جاعل الاشياء لا بامر وراء ذاته فانه تعالى في مرتبة ذاته ما وفوق التمام ملاذلك قال هو تيك اي غيبتك الذاتية التي هي انيتك الاحاطية لا كاحاطة الجسمانيات مضاهياتها بل الاحاطة الظهورية الايجادية وانيتك اي حضورك بحسب ربط الجعل غيبتك الذاتية القيومية النورية الوجوبية

صلى الله على محمد وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستيفاق من العليم الحكيم

يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا فوق الفوق ويا وراء

الوراء ويا متعاليا عن سمك الوصف ويا برهنا عن افق

الثناء لا هو الا انت ولا انت الا انت هويتك انيتك احاطة

طهوريتها بنيتك هوية قيومية نوريته لا حق الا حقيتك و

لا حق الا انيتك يا جاعل المهيات المتجوهرة ومذوت الذوات

المتقررة ومؤيس الايسات المتايسة لا اثق بعدلك ولا

اتوسل من سواك ولا ارى الا نور وجهك ولا ابتغي الا

مستقر رضوانك ان هذه النفس لهي الهابطة النائية الجائعة

الجائرة فبحق رحمتك على غضبك وبعزة سلطان فضلك

عليها بالحافات العادسات الواصلات والصافات

العاقلات القارعات انك وفي السابقات العاليات

وولي الباقيات الصالحات وقدس اشرف الوسائل

اليك واكرم الادلاء عليك سيد الداعين الى طريقك

وخير الهادين لسبيلك محمدا وحامته الاقربين وخاصته

الانجبين بشرائف تحياتك وخصصهم بكرائم صلواتك و تسليماتك

وبعد فاحوج المربوبين الى الرب الغني محمد بن محمد يلقب

باقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحسنى يملي على معاشر

الاولاد المعنوية وزمرة ذوي القربى الروحية ان من ايات

الله الكبرى لدي والنعم العظمى علي فوقما شرح صدري

للايمان وغبّما جعل قسطي اصطياد الحق بالبرهان ان

فضلني على شركاء الصناعة ورؤسائها في السابقين واللاحقين

بانضاج ني الحكمة ولم شعث العلم وتقويم الحكمة الايمانية

اليمانية البهيجة وتسوية الفلسفة الدينية اليقينية النضيجة

وابطال جاهلية الاذهان في الفلسفة الاولى واكمال سنة

القوة النظرية باستحداث فطرة اخرى تتولى تعقيب قوانين

حكمية قدسية وترصيص ضوابط عقلية محصية في الهامات

غيبية ملكوتية على اساليب غريبة لاهوتية فما اكثر ما نظرت

في علوم الاولين وسبرت انظارهم وعثرت على فنون كتبهم

واختبرت افكارهم ففككت وسبكت ونقدت ونخلت

ثم قلعت باب الاعضال فيما اعضلهم وضعضعت جدار

الاشكال فيما اشكل عليهم ولسان ودعي في الاخرين لسان صدق

حسنة بلسان سيدي ومولاي سيد المسلمين ومولى الحق

عليان لى صلوات المصلين اذ يقول ولكن بقوة ربانية لا بفطرة
انسانية ومن خوارع تلك القوانين تتميم براهين التقديس
والتوحيد وارائة السبيل الى سوق العقول المتشوق فيه على
أتم التنزيه والتمجيد فالحث على عصبة من العصابة الزكية
ولمة من اولى القرابة العقلانية ان أفردوا ما ضمنت البيانات
ذلك صحفى البسيطة الحكمية صحيفة حصيفة تومض بالفص
الناصع وتلمع بالتحقيق البالغ فها انا ات بما هو لهم على
طباق مسئولهم مستعينا بالله العزيز العليم انه ذو الفضل
العظيم والطول القديم **اخاذة** ان هناك تقويصا معضلا
وتعضيلا عويصا هو ان جملة براهين التوحيد تذود
رحاها على تسليم لزوم طباع ذاتى مشترك بين قيومين
واجبين بالذات هو حقيقة وجوب التقرر والوجود بالذات
تعالى القيوم الواجب بالذات عن الشريك والشبيه والند
والضد علوا كبيرا ومن المسوغ فى بادى اللحظ وعلى فرض
التعدد شيان بسيطان مجهولا الكنه مفترقان بتمام المهية
البسيطة كل منهما متقرر بنفسه ومبدأ انتزاع وجوب التقرر
والوجود عن ذاته بذاته ومصداق حمل المفهوم المشتق من

ذلك المعنى المصدرى على ذاته بذاته على ان ذلك من العرضيات
وليس بين الحقيقتين المختلفتين المفروضتين بالذات
قدر مشترك ذاتى اصلا وهذا الاعضال معزى على السن
هؤلاء الحدثة الى رجل من المتفلسفين المحدثين يعرف
بابن كمونة لكنه ليس اول من اعتراه هذا التشكيك كيف
والاقدمون كالعاقبين قد وكدوا القضية عنه وبذلوا
مجهودهم فى سبيل ذلك قديما ودهورا **تشريق** اما قرع سمعك
من الرؤساء والاتباع والمحصلين انه يستحيل ان يستند
معلول ما واحد وحدة بالشخص او بالنوع الى علتين
مستقلتين ولو على البدلية وسواء فى الاستحالة اكان ذلك
على التعاقب التعقبى او على التبادل الاستدالى من بدو الامر
واكانت المتعاقبات عللا تامات او شروطا ومتممات للعلة
على سبيل التبادل فذلك ايضا يفضى الى اخلاف العلة
التامة بالمعنى او بالعدد وبالجملة يمتنع استناد طبيعة
واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى او بالعدد
اما العين اما ان يكون لخصوصية احدى الطبيعتين مدخل
فى حصول المعلول فيمتنع ان يتحقق بالاخرى بتة او لا فتعود

العلية الى الطباع المشترك وهو امر واحد بحسب نفسه فمهما
اختلفت العلة فى ظاهر الامر كانت العلة بالحقيقة هى القدر
المشترك والخصوصيات ملغاة فى العلية فكما ان وحدة العلة
مستلزمة وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستدعية وحدة
العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكرر
اللزوم على التعاكس من الجنبتين فى مطلق العلة واما
نحو الوحدة الشخصية او النوعية فغير لازمة الانحفاظ من
الجنبتين بالنظر الى طباع المعلول بما هو هو الا بالقياس الى
خصوص العلة الجاعلة هذا ما انا اذهب اليه وارى انجاه
الفحص نحوه وان شريكنا السالف رئيس مشائية الاسلام
يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا فى مطلق
العلة ويحكم ان الواحد بالنوع يجب ان يكون لعلته ايضا
الوحدة النوعية لكنى لست اجد مساق البرهان اليه اللهم
الا فى العلة الجاعلة **تشريق** فاذن ليس يصح ان يكون المعلول
واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشىء الشخصى
يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام طبيعة ما
مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة بالشخص وليس يوجب

ذلك خروجها عن الوحدة الشخصية وكذلك ليس يصح ان يكون
لعدم علة الا عدم علته التامة الواحدة بعينها فاما عدم
احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه او
لا بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس ماله العلية بالذات
بل انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها **تشريق** فعلى
ما ذهب اليه الشيخ الرئيس من ان المتحد بالنوع لا يستند
الا الى المتحد بالنوع يكون اتحاد اللوازم فى الحقيقة النوعية
دليل اتحاد الملزومات ايضا بالحقيقة النوعية واما على
ما ذهبنا اليه حسبما ساقنا اليه البرهان من ان اصل الوحدة
واجب الانحفاظ من الجنبتين بالاستلزام على التعاكس لا
خصوص نحو الوحدة اعنى ان وحدة العلة بالنوع مستلزمة
وحدة المعلول ايضا كذلك اذ ليس فى طباع الكثرة ان يصدر عن
الواحد بما هو واحد فى مرتبة واحدة واما وحدة المعلول بالنوع
فانما يقتضى البرهان انها مستدعية وحدة العلة بالطبيعة
لا كونها البتة طبيعة نوعية فالممتنع استناد طبيعة واحدة
الى طبيعتين كان ذلك على التعاقب التبادلى او التبادل
لا ابتدائى لا استناد الطبيعة الوحدانية النوعية الى الطبيعة

الوحدانية الجنسية الا اذا رد على انقباض العقل من كون المعلم
اقوى في رتبة التحصل من العلة وعسى ان يكون ذلك من
الفطريات او الحدسيات اما المقتضيات البرهانية في العلة
التي هي جاعلة المهية وفاعلة الذات والوجود لا على كل حال
المطلق فتاخذ اللازم بالحقيقة النوعية يستلزم كون الملزوم
بالذات طبيعة وحدانية نوعية كانت او جنسية والمشهور هو
لزوم الواحد بالنوع لكل من الحقايق المتخالفة لزوما بالذات
بل انما الملزوم بالذات هناك القدر المشترك لا اختلاف
نحو الوحدة نوعية وجنسية في طبيعتي جانبي اللزوم و
اما تشكيك المشككين باستناد الامكان الذاتي وهو مفهوم
واحد الى ذوات الممكنات المتخالفة بالمهية ولزوم الزوجية
وهو مفهوم وحداني للاربعة والستة مثلا وهما نوعان
مختلفان فمحسوم بان الامكان ليس الا سلب ضرورة الطرفين
والا تعرف بالنظر الى نفس الذات المتقررة من تلقاء العلة
سلبا بسيطا تحصيليا صادقا لا من حيث اقتضاء وعلية
من الذات بل من حيث عدم اقتضائها الضرورة المسلوبة و
زوجية الاربعة مخالفة بالحقيقة لزوجية الستة لانقسامها

الى متساويين مخالفين بالمهية النوعية للمتساويين المنقسم
اليهما الستة ومطلق الزوجية المرسلة تستند الى العدد
المشترك وليس مصادم ذلك كون العدد متنوعا بنفس
الوحدات من غير جزء صوري وفي المباحث المشرقية عقد
مختلفة من التشكيكات فككناها بفضل الله تعالى في صحفنا
وتاليفنا ليس هذا الضابط يختص بالمعلول والعلة
بل ان اي مفهوم يحمل على خصوصيات كان من جوهرياتها
او عرضياتها اللاحقة واي معنى يلحق بها او ينتزع منها
فان مطابق الحمل ومستحق الالحاق ومبدأ الانتزاع انما هو
الطباع المشترك ولاحظ لشيء من الخصوصيات من ان يكون
لها بخصوصها مدخل في مصححية ذلك اصلا وان دخلت الخصوصية
في الموضوع والملحوق به والمنتزع منه بالعرض على ان
يسوغ اعتبار اللحوق والانتزاع بالنسبة الى الطبيعة المرسلة
المخلوطة بتلك الخصوصية ثم عند التحليل يقضي المحصل ان
الملحوق به والمنتزع منه بالذات ليس الا الطبيعة المرسلة
المشتركة بتة وكلما حمل مفهوم ما على طبيعتين متزينتين
بالاعمية والاخصية كان عند اللحاظ التحليلي انما موضوع

للحمل بالذات وبالقصد الاول الطبيعة العامة ثم بتوسطها
الطبيعة الخاصة الملغاة خصوصيتها في استحقاق ذلك
الحمل وتصحيحه تشريق اما الذيك من المستبصرين الملتحق
بالفطريات ان المفهوم من تحقق الشيء في ذاته وراء المفهوم
من تحقق معنى ما خارج عن قوام ذاته لذاته اليس الثاني
اما فرع الاول او مستلزما بتة فكيف يكون عينه فاذن فاحكم
ان الوجود المطلق العام الفطري وليس معناه الا التحقق
والكون المصدري انما مطابقه نفس الذات المتقررة لا امر قائم
وصف ما بالذات قياما انضماميا او انتزاعيا يقوم بالذات
او ينتزع منها فصح انتزاع ذلك المعنى المصدري عنها
وحمل الموجود المشتق منه عليها ومفاد قولنا الانسان
موجود مثلا اعني المحكي عنه بذلك العقد الهلي البسيط
المشهوري هو وقوع نفس ذات الانسان في ظرف ما وان
افتيق الى لحاظ مفهوم المحمول في الحكاية لتم طباع العقد
وطباع الادراك التصديقي لا انضمام صفة ما الى ذاته في
ظرف الاعيان مثلا كما في قولنا زيد ابيض او انتزاع معنى
ما عن الذات بحسب ذلك الظرف غير نفس المعنى المصدري

كما في قولنا السماء فوق الارض ثم الامر في العقد الهلي البسيط
الحقيقي كما في قولنا الانسان متقرر اعلى درجة من ذلك
ايضا اذ المحكي عنه هناك هو نفس تجوهر المهية كالانسان
اي انه من المهيات المتجوهرة التحقيقية في مرتبة الوقوع
في مطلب ما الحقيقية لا من المهيات المفروضة التقديرية
المستحقة لمطلب ما الشارحة للاسم فقط ولا ملتفت لفت
مفهوم التقرر والتجوهر والوقوع المصدري بوجه اصلا وان
كان التفتيش يخرج ان ذلك هو صدق الامر اخيرا على
الاطلاق فاذن قد استبان ان نسبة الوجود الى المهية
المتقررة على شاكلة نسبة تلك المعاني المصدرية الماخوذة
من المهيات بانفسها اليها كالانسانية والحيوانية والجسمية
المنتزعة من الانسان والحيوان والجسم فان مبدا انتزاع
المعنى المصدري ومطابق حمل المفهوم المحمول نفس المهية
من دون حيثية تقييدية غير جوهرها وان باينها في
المهيات الجائزة بالافتقار الى الحيثية التعليلية في الوجود
دون الذاتيات فالمهية الجوازية اذ ليست هي متجوهرة متقررة
بنفسها بل انما من تلقاء ابداع الجاعل وافاضته نفسها فلا جرم

لفت الشي جانبه

التخريج في الاصطلاح استنباط الفرع من الاصل
وفي اصطلاح علم الحديث اخراج
... بسند المطلوب الحديث منه
... الا ...

ليست هي بنفسها مبدأ انتزاع الوجود ومصداق حمل الموجود
بل بنفس جعل الجاعل نفسها جعلا بسيطا لا بجعل مستأنف
بسيط او مؤلف لكنها بنفسها مصداق حمل جوهرياتها عليها
لا بالمجعولية ولا بالوجود بل ما دامت المجعولية وما دام الوجود
وباقتضائها لوازمها التي هي معان وراءها قائمة بها قياما
انتزاعيا مصداق حمل اللوازم حين المجعولية والوجود
معهما لا بهما فبين الاعتبارين بون بائن فاما الحقيقة الحقة
القيومية الوجوبية فاذ هي بنفسها متقررة فلا محة بنفسها
مبدأ لانتزاع الوجود ووجوب التقرر والوجود المصداقية
ومصداق لحمل الموجود وواجب التقرر والوجود بالضرورة
المطلقة الازلية السرمدية لا بحيثية تقييدية ولا بحيثية
تعليلية ولا بتقييد لحكم العقد بدوام الوجود والتقرر و
الوجود هناك واحد وكذلك الوجود ووجوب الوجود واحد
فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقة ومعناه المفهوم و
اخص لوازم الحقيقة عند العقل   الوجوب الذاتي
حقية الذات وتأكد الوجود وفعلية الحقيقة في حاق متنها
بنفسها من كل حيثية كمالية والجواز هلاك الذات و

بطلان المهية وليست الحقيقة ليسا بسيطا صرفا في حيز
نفسها وبحسب مرتبة جوهرها بما هي هي مع كونها متقررة
بالفعل من تلقاء جود الجاعل فهو فوق نفس الذات من
حيث نفسها حين ما هي بالفعل بتأييس الجاعل وسائر
ضروب القوة فوق معان هي وراء جوهر الذات وحين ما
ليست هي لها بالفعل فالمهية من حيث نفسها وبحسب طباع
الجواز ليست الا تقديرية تخمينية بحسب الفرض وانما تستحق
بذلك مطلب ما الشارحة للاسم ومن جهة الاستناد الى
الجاعل بحقيقية بالفعل مستحقة الوقوع في مطلب ما الحقيقية
والجواب الحق بالذاتيات في الاول بحسب التقدير وفي الثاني
بحسب التحقيق فلذلك تنقلب الشارحة بعينها الى ذاتها استوفت
التقرر واما الحقيقة الحقة القيومية الوجوبية فان مرتبة
ما الشارحة لها هي بعينها مرتبة ما الحقيقية فالمطلبان
بالقياس اليه في ذلك الجناب واحد والمسؤول يضطر لا محالة
الى ان يجيب باللوازم والعرضيات على سبيل توسع ما في
التوسع كما وقع لكليم الله على نبينا وعليه الصلوات والتسليمات
تنبيها على تقدس مجد المسؤول عنه عن تسويغ السؤال تعالى

قال الشيخ في التعليقات تعليق ان قال قائل ان الاسماء الا يوقف بها حقائق الاشياء فانا اذا سمعنا باسم رجل لم نشاهده او باسم شئ لم نره فلم يمكننا ان نستدل بالاسم على صورته فيجب ان يكون قد وردت علينا صورته من طريق الحس موقوفة بالاسم فاذا سمعنا باسمه تصورناه كما اذا تصورناه مثلا تذكرنا اسمه وكيف الحكم في واجب الوجود بذاته وان حصل لنا هذا المعنى حتى نقول ان واجب الوجود بذاته هو اسم الاول فما الجواب انا ندرك الامور التي تتعلق في الوجود بغيرها من طريق الحس او نوجه اخر فنكون دلالة واجب الوجود بذاته على الصدر المعنى الذي يحصل في اذهاننا الموجود بغيره ومثل ذلك نتصور الاشياء العدمية بالوجودية وكذلك قد نرى اشياء كثيرة من غير ان نرى سببها كالفلك فنتصور من ذلك في اذهاننا الوجود الذي لا سبب له انتهى كلام

عن نقوص التكثيبه والتحديد اذ عز اعظم من ان يسعه مدارك تا واحدية اقدس من ان يلتقط من ذاته معنى تما اثم فليس يمكن ان نشرح اسمه او يعبر عن حقيقته الا بلوازمه وعوارضه المعقولة وكما مرتبة مطلب هل هناك هي بعينها مرتبة مطلب ما وبالعكس كان مرتبة هل مطلب هل البسيط الحقيقي هي بعينها مرتبة مطلب هل البسيط المشهوري فاذن قد استبان ان تكثر المطالب انما هو في الماهيات الجائزة فاما الحقيقة الحقة فقاطبتها واحد واذ حقيقة الجواز سلب طرفي التقرر واللاتقرر وضرورتهما تيهما بالنظر الى نفس الذات وبعينه سلب طرفي الوجود والعدم وضرورتهما سلبا بسيطا تحصليا وهو صادق في مرتبة نفس الماهية وليس من لوازم الماهية على الاصطلاح الشائع والشئ بحسبه لا المتقرر ولا اللامتقرر ولا الذات ولا اللاذات بل في مفازة العتق المحضة وفي بلقعة الليس الساذج فلا محة الموجود الجائز هالك الذات باطل الحقيقة في الازال والاباد وان كان مجعول الذات مع الوجود بالفعل فكل منهم هالك بلسان ماهيته يشهد بليسيته فاذن القيوم الواجب بالذات هو الحق وما

السلعة السلعة الارض الغير التي ليس بها شئ

سوا

سواه هالكات باطلات كما يقول القرآن الحكيم كل الحكيم بسم الله الرحمن الرحيم شئ هالك الا وجهه ان القيوم الواجب بالذات يلزمه بحقيقته ان لا استناد اليه بالفعل مبدأ استيجاب وجوب التقرر والوجود بالفعل والا استناد اليه مبدأ استيجاب امتناع الحصول بالفعل بتة والممكن الجائز الماهية ان لا استناد اليه ليس يستوجب شيئا من التقرر واللاتقرر بالفعل اصلا الم يقرع سمعك ان الفحص يقضي اولا ان طباع الجواز هو العلة المفتقرة الى العلة الجاعلة ثم يستبين بتأمل ادق ومطالعة اعلى انه علة لا فتقار الى الجاعل الواجب بالذات جل مجده وان الشئ ما لم يجعله متقرره بحيله وما لم يوجبه الجاعل لم يجعله والمجعول ممتنع التخلف عن الجاعل التام فالاستناد الى الواجب بالذات غير ممكن الانسلاخ عن الوجوب عن الوجوب بالغير والى الجائز بالذات غير ممكن لا استيجاب له بتة ان القيوم الواجب بالذات ليس يصح ان يكون ممكنا في الذات او مستلزم الذات لقيوم اخر واجب الوجود في الوجود لو فرض ان يوجد تعالى القيوم الحق عن ذلك علوا كبيرا بحيث يتحقق بينهما علاقة ذاتية تمنع بحسبها بالنظر

اتفاق المتفق

[illegible]

الى كل منهما او احدهما ان يكون موجودا وليس هو مستصحب
للآخر في الوجود وهما متكافيان في الوجوب بالذات الغير
اذا كان احد الواجبين بالذات له وجوب ايضا بحسب
اعتباره مع الثاني كان ذلك الوجوب اما بالثاني والواجب
بالذات ليس يجوز ان يعرضه الوجوب بالغير او بالقياس الى
الثاني والوجوب بالقياس الى الغير لا يكون للشيء الا
بالقياس الى ما هو علة او معلول له او ما هو معه في معلولية
علة واحدة وبينهما ليست علاقة العلية والمعلولية ليس وجوب
بالقياس فاذن كل منهما ذاته ان يتقرر ويوجد وليس يتقرر و
يوجد الآخر وان كان كل يجب بالنظر الى ذاته ان يوجد يمتنع
ان لا يوجد فالوجوب بالذات ليس بطباعه مصادم للامكان
الخاص بالقياس الى الغير وانما يمتنع بلحاظ علاقة العلية فان
للمعلول بالنظر الى العلة وجوبا بالغير ووجوبا بالقياس الى الغير
جميعا وللعلة بالنظر الى المعلول وجوبا بالقياس الى الغير فقط
لا وجوبا بالغير ايضا فهما تحققت علاقة العلية صح الامكان العام
بالقياس الى الغير لصحة الوجوب بالقياس الى الغير الذي
هو اخص منه اما قيل من المستبينات

الفطريات والحدسيات ان قضام الحقائق المتباينة بالنوع المختلفة
بالجنس ليس يستحق ان تفيد تحصلا نوعيا وتحصل ذاتا
احدية واحدية محصلة بل ربما يستوجب تصنفا او تحصل
هوية شخصية كما للاعراض المصنفة او المشخصة تدخل في صنف
ما او تشخص ما جوهري ولا يدخل في قوام الحقيقة النوعية
الجوهرية وكيف تتاحد من مهيتين مختلفتين حقيقة وحدانية
افليس ما يدخل في قوام جوهر الحقيقة بما هي هي جوهر بانها
المحمولة وهي الطبايع المرسلة المتحدة هي وتلك الحقيقة
وبعضها وبعض اخر ذاتا ووجودا في الاعيان وفي لحاظات
الذهن الا لحاظ التعين والابهام الذي هو بعينه ظرف
التمايز والتخالط باعتبارين ولحاظين فكيف تكون هي
مهيات مختلفة متباينة وما يدخل في تقومها بحسب الوجود
اجزاؤها الوجودية التي بازائها الجوهريات المحمولة وهي
ان كانت متمايزة الذوات متغايرة الوجودات الا انها
تلتحق بالمتحدات في ضرب من لحاظ العقل فالمادة تعتبر
جنسا والصورة فصلا باعتبار اللابشرطية ولا ارسال في
لحاظ اخر وايضا مع عزل النظر عن ذلك لا محة يتاحد منها

منها فی الوجود حقیقة وحدانیة محصلة فکیف یکون هی
مهیات مختلفة من مقولات متباینة فاذن انت مستبصر
لان تستیقن ان القیوم الواجب بالذات احدی الذات
بسیط الحقیقة من کل وجه لیس یجوز ان یاتلف من مبادٍ
عینیة هی لاجزاء الوجودیة ولا ان یتقوم من طبایع مرسلة
هی الذاتیات المحمولة وبالجملة لا تعقل فی حقیقته کثرة ولا
یتصور بتحلیل الحیثیات ولا یلتقط من ذاته حیثیة ما
اصلا وراء حیثیة نفس الذات الاحدیة المبسطة المحضة من کل
جهة الیس اذا کانت له اجزاء عقلیة او عینیة کانت اما باسرها
جایزات المهیة هالکات الحقیقة فی حیز نفس الذات او
باسرها قیومیات واجبات بالذات او مختلطة من الجایز
بالمهیة والواجب بالذات فالاول کانه عزیزی لاستحالة
فطری البطلان افکیف یسوغ ان یتصحح الحق المحض من
الباطلات الصرفة ویتحصل الغنی المطلق والفعلیة المحضة
من الفاقرات البحتة والهالکات الساذجة والثانی
مستبین الفساد بما دریت ان الواجبات بالذات ان
فرضت لا تتصور الا وهی ذوات متباینة متفارقة متفقة

فی الوجود بصحابة اتفاقیة لا بعلاقة ذاتیة لزومیة فکیف
تتاحد منها حقیقة وحدانیة محصلة فکل واحد اذن هو
القیوم الواجب بالذات فلینظر فی بساطته والثالث
تضام الحقایق المختلفة المنفصل کل واحدة منها عن
سایر ما عداها بتمام المهیة وهو غیر محصل للحقیقة ولا
مجدٍ للتاحد فی المقولات المتباینة مع اتفاقها فی طباع
الجواز فما ظنک بالمختلفة بالجواز والوجوب افکیف
یلتحم الجایز الباطل بالواجب الحق ویعقل ان یلتئم ویتاحد
الحق المحض من ازدواج الحق والباطل وهل الحق المحض
الا من وراء الباطل فاذن هو القیوم الواجب بالذات
والباطل الجایز خارج عنه وفاقر الیه او هذا
الاسلوب وان عم الاجزاء بقبالیها الا انه لیس یعنی بالنحو
الاجزاء المعنویة الوجودیة فبحسبها نفیا الاجزاء المحمولة
العقلیة الیس کل ما یتقدس عن الاجزاء بحسب تحلیل العقل
فانه یتقدس لا محالة عن الاجزاء بحسب الوجود وان لم یلزم العکس
مستغرقا فکل بسیط فی العقل فهو بسیط فی الوجود نعم
ربما یکون الشیء بسیطا فی الوجود وهو من المرکبات العقلیة

انا نصح المادة والصورة اعنى لاجزاء الوجودية
لقطان عالم الظلمات من الماديات الغاسقة دون ما ليس
فى كورة المادة من المفارقات النورية نبه خاطرك بمب
لانوار العقلية ومبدعها وهنالك تبيان آخر
مستوعب الجنس المتقرر بنفسه الموجود بذاته الجنس يعقل ان
يكون مسبوق المهية والوجود بشىء فلا يسوغ ان يتقدم
شىء تما تقدما بالمهية او تقدما بالطبع بالفطرة العقلية و
كيف يستحيل العقل ان يكون ما ليس متقررا موجودا فى حد
نفسه قبل المتقرر الموجود بنفس ذاته او يكون احد مفروضى
التقرر والوجود بنفس ذاته قبل لاخر بالوجود او بالتقرر
فاذن بطل ان يكون المتقرر الموجود بنفس ذاته ملتئم الذات
من طبائع متخالفة او من اجزاء متباينة والا لكان مسبوقا
بالمهية او بالطبع اجزاء الشىء اما ما يتركب
منها الشىء وهى لاجزاء الحدية بحسب جوهر المهية ولاجزاء الخارجية
الوجودية المتباينة بحسب المعنى وبحسب الوجود واما ما ينحل
اليها الشىء وهى لاجزاء المقدارية بحسب الكمية ولاتصال و
لا اوليان من حيز الحقيقة المرسلة ولا خيرة من حيز التشخصية

الطبيعة

الطبيعة لا متمادية فاحد الداخلين فى قوام الحقيقة ان
لوحظت طبيعته مرسلة بما هى هى لا بشرط خلط الذات
بالاخر خلطا اتحاديا او افترازها عنه افترازا امتيازيا
كان اما الجنس الطبيعى المرسل وله بجوهره الوحدة المبهمة
بالنسبة الى الفصول المتضمنة فيه المضمنة فيه ولانواع
المندرجة تحته على انه بعينه عينها واما الفصل المرسل
وهما اعتباران جوهريان لحقيقة واحدة هى النوع و
متحدان بالوجود وبالحقيقة فى اللحاظات كلها الا الحاظ
التعين ولا بهام حيث يلحظ العقل امرا واحدا فى نفسه محصلا
وغير محصل فيعتبر الجنس المرسل بوحدته المبهمة ويضم اليه
الفصل المرسل لا على انه يضيفه اليه على ان قد لحقه شىء
من خارج فيحصل منهما ثالث هو النوع بل على انه يتحرى
احدا من المتضمنات فيه بالتعين ويخصصه بالملاحظة فياخذه
معه من حيث هو بعين ابهامه ويحصله فى نفس معناه لا من
حيث هو شىء اخر يقارنه فالنوع يجده العقل متحازا عن
الجنس والفصل وملحوظا ايضا بهما فى ذلك اللحاظ وبحسبه
ملحظين وكذلك حال الجنس والفصل بالقياس الى الاخرين هنالك

اى يلحظ العقل اياه باعتبار نفس تلك الملاحظة التى التفت فيها اليه ولم يلتفت
الى الجنس والفصل ويلحظ العقل اياه باعتبار نفس الامر فانه فى تلك الملاحظة لم ينفك عن ملاحظة
الجنس والفصل فى نفس الامر وان لم يلتفت اليهما مفصلا فانه لا يمكن ملاحظة الانسان بدون ملاحظة
الحيوان والناطق فى نفس الامر وان لم يكونا ملحوظين اه ان الاول جنس والثانى فصل يحصله تدبر فانه دقيق

فيا هما متحاذان عن النوع ويتبين انهما جوهريان للنوع
ومتقدمان عليه تقدمان بالماهية وربما يدعى بالطبع ايضا
والنوع خاصة لهما وبالجنس يتحاز عن الفصل ويتبين
انه عرض عام له وهو علة لتقويم حصة النوع منه والحصة
مطلقا هي الطبيعة المضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد
ويدخل التقييد على التقييدية لا على القيدية فان لفظ الجزء
انما تقع على الجوهريات المحمولة على سبيل التوسع والتسامح
لانسحاب حكم الجزئية عليها بحسب ذلك اللحاظ باعتبار ولاعتبارها
بالقياس الى الحد دون المحدود وان كان الحد هو المحدود بعينه
فلذلك يقال ان الطبيعة المرسلة تتقدم على الشيء الطبيعي تقدم
البسيط على المركب وان لوحظت طبيعته وحدها باشتراط
ان تكون متجاوزة الذات ومنفصلة عما عداها مطلقا غير
صحيحة الحمل على شيء مما ينضم اليها اصلا ولا على الملتئم منها ومن
ذلك المنضم ولكن على ان تكون صالحة للاقتران او مقارنة
بالفعل البتة بواحد بعينه من الامور التي هي غيرها اعني الذي
مضاهيها في الدخول في قوام الحقيقة بحسب التحصيل اقترانا
انضماميا كان اما المادة واما الصورة فان كانت البشرط لائية

على هذه الجهة في الوجود العيني مع عزل النظر عن لحاظ العقل
كانت المادة والصورة الخارجيتين وان كانت في لحاظ العقل
كانتا المادة والصورة العقليتين والجنس المرسل يحمل على
المادة مطلقا والفصل المرسل على الصورة مطلقا كذلك كما
هما يحملان على النوع لكن البسائط الخارجية من الماهيات
الجائزة ليس لها الا الجنس والفصل والمادة والصورة العقليتان
ولا مرهناك اوضح وان لوحظت طبيعته بشرط خلط الذاتيات
بالاخر خلطا اتحاديا كان هو النوع بعينه وربما يكون
تقوم النوع مما يجري مجرى المادة فقط من غير صورة كالعدد
من الوحدات ثم انما الاعتبارات الثلثة اي اللابشرط و
البشرط لائية والبشرط شيئية سائغة اللحاظ في الطبائع المحمولة
دون الاجزاء المصنوعة مع ان الطبائع محمولة على الاجزاء ايضا
فتكون لا محة عينها فهذا مما استشكله اقوام ولعل السر افد
اعتاص عليهم والذي انص عليه في ذلك هو ان الطبيعة
المحمولة لما كانت مرسلة لا بشرط شيء لم يكن مما في ذاتها ان
يدخل هناك شرط او مشروط او لم يدخل فكانت لا محة متحققة
تحقق ما بشرط شيء وما بشرط لا شيء فساغ فيها لحاظ وعبارات

باسرها وان كانت هي معروضة احدها بعينه بخلاف الجزء فانّ
طبيعة الجوهري بشرط لا شيء فليس يسوغ بالنظر الى ذاته ان
يكون هناك شرط فاذن هذه اعتبارات متغايرة في انفسها
متباينة بحسب المفهومات منها الا ان اعتبار اللابشرطية
ليس يصادم ان يحمل معروضه بما هو معروضه على معروضي
شقيقيه حمل المواطاة بل انه يسوغه واما شقيقاه فعلى
خلاف تلك المشاكلة وبالجملة اللابشرطية والبشرط لائية
والبشرط شيئية على هذا الاصطلاح انما يصح اعتبارها في
الطبيعة اللابهامية بالقياس الى كل من الاشياء المتباينة التي
هي يوحدها عينها ومبهمة بالنسبة اليها والاولى مناط تصحيح
الحمل الشايع والثانية منشأ امتناع الحمل مطلقا والثالثة
مبدأ استحقاق الحمل الاولي الذاتي فان كانت الطبيعة مبهمة
بالقياس الى تلك الاشياء في حد انفسها وفي مرتبة مهياتها
وذلك اذا كانت من جوهرياتها كالحيوان بالقياس الى
الانسان والفرس كان الحمل المتصحح حملا بالذات وان كانت
مبهمة بالقياس اليها في مرتبة اخرى بعد مرتبة الذات وذلك
اذا كانت من عرضياتها كمفهوم الابيض اي ذات ما تنسب اليها

[illegible]

قوله على هذا الاصطلاح انما يصح اه اعلم ان للمهية بالقياس الى العوارض الى خارجية اعتبارات ثلثة احدها ان يوخذ بشرط لحوقها
[illegible]

الباصر على ان يوخذ ذلك على طباع التقييد لا على جبل القيد
بالقياس الى الذوات المعروضة للباصر كان هو لا محة جلا
بالعرض واما المهية المحصلة بالقياس الى شئ كالانسان
بالقياس الى الفرس والفلك بالقياس الى الارض والباصر
بالقياس الى الجسم فليس يعقل ان يجرى فيها تلك التتمة فاذن
قد استتب القول فيما يلتئم منها مهية الشئ واما الاجزاء المقدارية
التى ينحل اليها الموجود الشخصى المتصل فهى المتوافقة والموافقة
للكل فى تمام المهية والمتشاركة فى الاسم والحد وليست هى
اجزاء الكل على الحقيقة بل انما على المسامحة والتشبيه الذى من
المستبين فى صحفنا بالفحص والبرهان ان الصورة الاتصالية
الشخصية داثرة عند الانحلال والانفصال البتة واذ من
الفطريات ان الموجود بالفعل كالعين للوجود المعلوميات
الصرفة فكما ليس ينحل الى المعدومات الصرفة والوحدة
الاتصالية تابى تكثر الوجود بالفعل فلا محة تلك الاجزاء
موجودة حين الاتصال لحوا ما من الوجود هو بعينه وجود
الكل المتصل الواحد لا بوجودات متمايزة متفارقة فاذن
لها بهوياتها وجود متوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل

وهي بالوجود الوحدانى صالحة للتمايز فى الوضع وللاشارة
الحسية   اما بان المتقدس القيوم الواجب بالذات
عن الذاتيات المحمولة وعن الاجزاء المقومة فاعلم انه ليس
يتصور هناك الاجزاء الاحلالية ايضا اليس اذا اصحت فاما
هي باسرها جائزات او باسرها واجبات او متشابكة فعلى
الاول يبطل تشابه الكل والجزء فى الحقيقة وعلى الثانى يكون
الواجبات بالذات غير موجودة بالفعل المحض بل بالقوة
المتوسطة وعلى الثالث يعود المحالان جميعا مع ارتفاع
تشابه الاجزاء ايضا بعضها بالبعض فى الحقيقة ثم ان
التقدس عن الجهة والوضع وبالجملة عن المادة وغواشيها
يضمن احالة ذلك   كانك من حيث التمعت لك
البساطة الحقة تعرفت ان القيوم الواجب بالذات يمتنع ان
يصير جزء الحقيقة ما ساحة اصلا اليس لا تتاحد حقيقة
وحدانية من الواجب بالذات ومن ذات جائزة بتة
وبالجملة جل الجناب الوجوبى الربوبى عن ان
يعقل له سبب به او سبب منه او سبب عنه او سبب فيه او
سبب له بل الاسباب اجمع وهو سبب الاسباب على الاطلاق من

غير سبب   تحقق ان القيوم الواجب بالذات
انيته هى نفس مهيته والدليل على استحالة كون وجوده وراء
مهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة مفتاقة
الى مبادى فمبدأ المبادى ليس يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه
بتة اليس انه البساطة الحقة لا يمكن تحليله الى حيثيتين
اصلا ولا انتزاع الكثرة منه بوجه ما ابدا وان مبدأ المبادى
هو البسيط الحق فلا يكون حيثية الوجود فيه وراء حيثية
المهية بل ان حيثية المهية هناك هى بعينها حيثية الانية
ومن سبيل اخر اما دريت ان مطابق الوجود
فى ظرف ما هو نفس حيثية الذات المتقررة فى ذلك الظرف
فاذا كانت المهية بنفسها متقررة فى الاعيان لا بحيثية ما
وراء نفسها مطلقا كانت لا محالة هى بنفسها مطابق الوجود
العينى فلم يكن نسبة الوجود اليها نسبة العوارض واللواحق
ايسوغ ان تكون نفس حيثية المهية بما هى هى مطابق شىء ما
من العوارض واللواحق وقد كان يتسع لك انه ليس يصح
هناك ذاتى للمهية داخل فيها فاذن الوجود هناك هو
بعينه نفس المهية ومفاده هو تحقق نفسه لا تحقق شىء

وانظر ان وجوب التقرر والوجود بالذات هو نصح الحقيقة
وتاكدها وهو ينبوع كل حقيقة ومبدأ كل وجود فكيف لا
يكون هو بنفسه حقيقة غير لاحقة بمهية ولا متعلقة بحقيقة
اخرى والى سبيل البيان طريق اخر مستفيض
هو ان وجود الشيء لا يكون من لوازمه المقتضاة لمهيته
والا كانت المهية مخلوطة به في مرتبة الاقتضاء المتقدمة
عليه اذ الوجود المصدري اول العوارض المنتزعة من المهية
المتقررة وان كانت علة اللوازم بالذات هي نفس المهية
ولا حظ للوجود المنتزع العارض من العلية الا بالعرض
فاذن الموجود بالذات انما الوجود نفس حقيقته لا من
لوازم مهيته فاذن ليس يصح تحليله الى مهية ووجود كما كان
ليس يصح الى جزء وجزء فهو لا حد الحق وما سواه زوج تركيبي
وسنزداد لذلك استبصارا ان شاء الله
لعل اضافة الوجود الى القيوم الواجب بالذات اذ قيل
وجود القيوم الواجب بالذات اضافة بيانية على الاصطلاح
الذي لعلماء علوم اللسان وذلك معنى قولنا مهيته هي
بعينها انيته على اصطلاح علماء الحقائق نحن

معاشر الحكماء المتالهين انما نعني بقولنا مهيته تعالى
هي بعينها انيته ان نسبة مفهوم الوجود المطلق الانتزاعي
الفطري ومفهوم الموجود المشتق منه وكذلك مفهوم وجوب
التقرر والوجود بالذات ومفهوم واجب التقرر والوجود
بالذات الماخوذ منه الى نفس ذاته الحقة عز مجده كنسبة
مفهومي الانسانية والانسان الى نفس ذات الانسان لا
كنسبة مفهومي الزوجية والزوج ومفهومي ذي الزاوية
وذي الزوايا الى مهية الاربعة ومهية المثلث والسنا نعني
ان هذه المحمولات العقلية والطبائع المعقولة المنتزعة التي
ليست هي وراء المعاني المصدرية الانتزاعية هي عين ذاته
المتقررة الحقيقية وحقيقته الحقة المتاكدة ذات الذوات
وحقيقة الحقائق وينبوع المهيات والانيات وكيف يسوغ
ذلك من له طباع الغريزة الانسانية فكيف من يضمن نضج
العلم ويتولى طبخ الفلسفة ويحمل عرش تشوية الحكمة
فمفهوم الوجود المصدري زائد على جملة الحقائق والمهيات
لكن الاول الحق الواجب بالذات بذاته مبدأ الانتزاع و
مصداق الحمل واما المهيات الثوالي على جملة الجائزات

فمن حيث هو من تلقاء الجاعل لا من حيث الذات بما هي هي
وكون المعنى المصدري الانتزاعي بعد مرتبة الذات بعين مصادم
صدق الحمل وتحقق الحكم به بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة
اليست الانسانية والحيوانية المصدريتان متاخرتين عن
نفس ذات الانسان ومفهوم المحمول اعنى الانسان والحيوان
محفوظ في مرتبة الماهية من حيث هي هي اذ العقل يقضى ان
الانسانية او الحيوانية المنتزعة اخيرا العين مطابقها وما ينتزع
هي منه بالذات الا نفس الماهية من حيث هي هي وبالجملة مهما كان
مطابق انتزاع المعنى المصدري اخيرا نفس جوهر ذات
الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول الماخوذ منه محفوظا لامحة
مع الموضوع في مرتبة ذاته بذاته وان لم يكن المعنى المصدري
في تلك المرتبة بل كان منتزعا اخيرا ولكن من نفس الذات
بما هي هي فاذن الوجود المصدري بعد مرتبة ذات الاول
الحق وهو تعالى شانه موجود في مرتبة ذاته بنفس ذاته لا
باقتضاء من تلقاء ذاته لعل بين نسبة الانسانية
الى ذات الانسان ونسبة الموجودية الى الموجود الحق ج
مادريت من الاتفاق بوجه اتفاقا اصلا فاستبينا من

وجوه اخر وقرنا ما مبينا الليس ذات الانسان يكتنهها
العقل ويجدها مرتسمة في النفس فينتزع منها الانسانية
والموجود الحق يمتنع ان يجده ذهن او يناله عقل ولو من
القادسات العاليات بل انما العقل يدرك مفهوم الوجود
ثم الفحص والبرهان يشهدان على شدة الوله والدهش ان
له مبدأ او مطابقا لا يتمثل في القوى العاقلة بمعايير الانظار
ولا ستقرفه العقول القادسة بمقاييس الافكار فهنالك
يعقل المعنى الانتزاعي فيعرف ان له منتزعا منه بالذات
وفي الانسان يعقل المنتزع منه ثم ينتزع المعنى وايضا
ليس يصدق الانسان انسان بالضرورة المطلقة بل على التقييد
مع الوجود ومع المجعولية وان صدق لا بالوجود ولا
بالمجعولية ويصدق الاول الحق موجود بالضرورة لا بتقييد اصلا
بل على الاطلاق الذاتي الازلي السرمدي وكذلك سنة
الصفات فاطلبها في ذلك الجناب عسى ان
تناص عليك ان مفهوم الوجود مفهوم واحد منتزع من
جملة الماهيات المتخالفة فكيف لا يكون الا معنى مصدريا
ماخوذا من نفس جوهر الماهية لا من حيثية تقييدية عندها

كالانسانية من الانسان والفرسية من الفرس فاحدس حما
تلى وكن على بصيرة من افتراق النسبتين بالحيثية التعليلية
اثباتا ونفيا فمبدأ انتزاع الانسانية والفرسية مثلا هو نفس
الانسان والفرس بما هما انسان وفرس ومبدأ انتزاع الوجود
هو نفس الانسان مثلا لكن لا بنفسه وبما هو هو بل من تلقاء
الجاعل ومن حيث هو صادر عنه اى حيثية الانسانية لاحظ
لها بخصوصها من مناطية انتزاع الوجود بل الانسان انما
ينتزع منه الوجود بما هو منتسب الى الموجود الحق انتساب
المجعولية والصدور عنه فاذن خصوصية الانسان ملغاة
فى مناطية الانتزاع حتى لو كان مكانه العقل او الفلك او
اية مهية فرضت فى المجعولية والصدور عن الموجود الحق
الواجب بالذات كانت صحة انتزاع الوجود منحفظة على شاكلتها
فاذن قد بان فرق ما بين المنتزع منه وبين مناط الانتزاع
ومطابقه فخصوصيات المهيات المتفرقة موصوفة بصحة
انتزاع الوجود منها ولكنها ملغاة فى مبدأية الانتزاع ومناطيته
بل انما مناط مبدأية الانتزاع هو القدر المشترك بين كل
الجائزات المتفرقة اعنى حيثية صدورها عن الجاعل القيوم

233

الواجب بالذات واستنادها اليه جل جنابه والمعنى بالوجود
ومفاده هو كون نفس المهية تحقيقية فى ظرف ما الا وضعية تقديرية
ولا ما ذلك بجعل الجاعل اياها جعلا بسيطا فاذن قد صار
الامر الى ان مبدأ انتزاع طبيعة الوجود وما ينتزع منه
معنى الموجودية المصدرية مطلقا على ان هو المطابق
بالحقيقة انما هو القدوس الحق القيوم الواجب بالذات
فلذلك اى شى استند اليه اية مهية كانت لم صح انتزاع
طبيعة الوجود منه فاذن خصوصيات المهيات انما لها
المدخلية فى تخصص طبيعة الوجود وتخصصها بالاضافة
اليها وليس لشى منها بحسب الخصوصية قسط مدخلية
ما البتة فى منشائية الانتزاع ومناطيته فاية مهية لوحظت
فانما منشأ انتزاع الوجود منها هو القيوم الواجب بالذات
ومناط الانتزاع استنادها اليه والوجود المنتزع يتخصص
ويتخصص بالاضافة اليها فهذا شان الوجود واما الانسانية
والحيوانية مثلا اعنى المعانى المصدرية للذاتيات طبيعيات
على تلك الشاكلة وكذلك الزوجية والفردية مثلا اعنى لوازم
المهيات فمنشأ الانتزاع هناك خصوصيات المهيات

بما هو تلك الحصص الخصوصيات فالمنتزع منه ومطابق الانتزاع
فيها واحد هو خصوصية الهوية ولكن في الذاتيات بنفس
الخصوصية بما هي هي وفي اللوازم لنفسها لا بما هي هي بل بما
لها العلية والاقتضاء لها فاذن قد عاد الامر كله
الى اقليم الله ورجع الوجود كله الى صقع الله فاشهد
ان الموجود الحق هو الواحد الحق الشخصي القيوم الواجب
بالذات ليس لا يعني بالموجود الا ما هو منشأ انتزاع الوجود
ومصداقه ومطابقه بالذات وان انتزع مفهوم الوجود
عما سواه بالاستناد اليه على ان هي حين ما هي متقررة موجودة
بالفعل من جهة ذلك [illegible] وما طلعة المهيات ها الكثرة والبينات
بالليس الساذج والسلب البسيط في حد انفسها بحسب لحاظ
ذواتها بما هي هي فاذن قد استبان ان القيوم الواجب
بالذات هو الحقيقة والذات والهوية على الحقيقة وما سواه
مجازات في التقرر وذوات مجازية في الوجود بحسب لغة الحكمة
الحقة الخالصة التي واضعها الحدس والفحص والبرهان
وان شاع اطلاق الحقيقة والموجود عليها حقيقة بحسب
وضع اللغة اللسانية ولعل هذه المعرفة هي كنه الكفر بالطاغوت

وحقيقة الايمان بالله في التنزيل الكريم اذ قال عز من قائل
فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة
الوثقى لا انفصام لها فلعل الطاغوت كل عالم الامكان بطلانه
الجلي الذي هو صنم الهلاك بطباع الجواز الذي هو طلسم البطلان
والعروة الوثقى نور اليقين الحق الخالص الذي لا تعتريه قوادم
الشكوك في ظلمات الاوهام من حوله ولا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه والله تعالى اعلم برموز خطابه واسرار
وحيه وكان قوم الذوق وفريق الشهود من العرفاء المتصوفين
اذ يديبون بوحدة الوجود وتوحيد الموجود وفئة التحديس
وحزب التالة من العلماء سنة المحصلين حيث يقولون الوجود
جزئي حقيقي قائم بذاته وانما لفظ الموجود الواقع على غيره
من باب المشمس والحداد الواقعين على الذوات بمعنى لا نسبة
لا بمعنى لا انتزاع لو كانوا يشعرون بسر العلم ويسبرون دخلة
الحكمة فينطقون بالحق ويرمضون تشبيه الحق المحض و
الباطلات من حيث الذوات بالبحر والامواج وتعطيل العقل
عن انتزاع الموجودية المطلقة الفطرية من الجائزات المتقررة
بالفعل بالجاعل لكانوا من الحكماء العظماء اليمانيين الالهيين

ابناء الحقيقة ورهبان المواقيت واوليا خلع الاجساد واقوام
رفض النواسيت ولكان ما به يدينون مكيال الحق والتحصيل
وما عليه يعولون ميزان الصدق والتعويل
وليكن من المحقق عندك انه كما ان النظر فى تقرر ما وجد
ما بل فى طبيعة التقرر والوجود يسوق العقل الى اثبات
متقرر بالذات وموجود بالذات اعنى المتقرر بنفسه الذى
مهيته هى بعينها تقرره ووجوده فكذلك كل طبيعة هى كمال مطلق
للمتقرر بما هو متقرر وحلية مطلقة للموجود بما هو موجود
كالعلم والقدرة والحيوة والارادة والاختيار العين كان
مبدع المهية ومفيض الوجود يجب ان يكون لا محة فى نفسه
حقيقة حقيقية موجودة فكذلك واهب الكمال المطلق للموجود
بما هو موجود ومفيضه ولا سيما اذا كان واهبا ومفيضا
بذاته يجب لا محة ان يكون فى نفسه متحليا بذلك الكمال غير
عرى منه فلذلك يمتنع ان يكون شى يهب كمالا ما لذاته و
يفيضه على نفسه فكما ان الوجود ليس يسوغ ان يكون من
لوازم المهية على الاصطلاح الشايع بل يجب ان يكون اما
عينها البتة او مفاضا عليها من تلقاء الغير فكذلك الكمالات

الحقيقية المطلقة للوجود بما هو موجود وكيف يكون الشى مفيض
الوجود على نفسه وهو مسلوب الوجود فى حد نفسه او واهب
الكمال لذاته وهو ممنو بالنقص فى مرتبة ذاته وبالجملة المفيض
لا محة اكرم واجد من المفاض عليه فكيف يكون الشى مفيضا
على نفسه فاذن يجب ان يكون فى الوجود موجود بالذات
حتى يتصور موجود ما وفى العلم علم بالذات حتى يتصور علم
ما وفى القدرة قدرة بالذات حتى يتصور قدرة ما وفى
الحيوة حيوة بالذات حتى يتصور حيوة ما وفى الارادة و
الاختيار ارادة بالذات واختيار بالذات حتى يتصور ارادة
ما واختيار ما وكذلك فى السمع والبصر وفى كل ما هو كمال
على الاطلاق ولهذا ينطق القران الكريم وفوق كل ذى
علم عليم فاذن يجب ان يكون القيوم الواجب بالذات
فى مرتبة ذاته موجودا بالذات وواجبا بالذات وعالما
بالذات وقادرا بالذات وحيا بالذات ومريدا مختارا
بالذات وسميعا بالذات وبصيرا بالذات حتى يصح هذه
الاشياء لا بالذات فى غيره من تلقاء فيضه وجوده فهو
جل ذكره بنفس ذاته يستحق هذه الاسماء الالهية ما وراء

احدية ذاته الحقة اصلا لا تقييدية ولا تعليلية فهو يجب بما
يوجد ويوجد بما يجب ويعلم بما يقدر ويقدر بما يعلم ويريد
ويختار بما يقدر ويعلم ويقدر ويعلم بما يريد ويختار ويسمع
بما يبصر ويبصر بما يسمع فكل حيثية كمالية هي زينة الذات وحلية
الحقيقة فانها مضمنة في حيثية الوجوب بالذات بل هي بعينها
نفس قاطبة الحيثيات الجميلة الكمالية فاذن هو بنفس ذاته
الاحد البسيط الحق وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة
كله ارادة كله اختيار كله سمع كله بصر كله وسنستانف نمطا
من بسط القول في ذلك من ذي قبل ان شاء الله تعالى
فاذن الحقيقة الحقة هي الوجود القائم بذاته ثم الحقائق والوجودات
كلها اظلال الوجود الحق والوجوب الحق هو القائم بذاته ثم
الوجوبات كلها اظلال الوجوب والعلم الحق هو القائم بذاته
ثم العلوم كلها اظلال العلم وكذلك سنة القدرة والحيوة والارادة
والاختيار والسمع والبصر والاحدية والوحدة
هل قرع سمعك في طبقات الصناعة ان المشائية تذهب
الى ان كل متباينين في التقرر وفي لحاظ العقل اما انهما مفترقان
بتمام المهية ليس بينهما اشتراك طبيعة ما جوهرية اصلا او ببعضية

من سنخ المهية فهناك طبيعة ما مشتركة جوهرية هي الطبيعة الجنسية
ومنضمات اليها هي فصول ومقومات والمتحصل عند الانضمام
افراد نوعية لتلك الطبيعة والانضمام انضمام اتحادي على
سبيل التعيين والتحصيل وعلى الجهة التي اومانا اليها
من قبل او هما متشاركان في الحقيقة النوعية والمهية
بتمامها مشتركة بينهما وانما الافتراق من بعد المهية بمنضمات
عرضية لاحقة مصنفات او مشخصات والمتحصل بالانضمام
افراد صنفية لجوهر المهية او افراد شخصية والانضمام
انضمام اقتراني يتخصص به التعين ويتصحح به الاشارة و
ليس يصح قسم رابع بل القسمة مستوفاة ضابطة حاصرة و
الرواقية ولا سيما الاشراقية تفسخ الضبط وتدفع الحصر
ذاهبة الى ان الافتراق ربما يكون لا بسنخ المهية لا بتمامها
ولا ببعضية منها ولا بمنضمات زائدة فصول او مقومات او
عوارض ولواحق بل انما بكمال نفس المهية ونقصها على ان
يكون لسنخ المهية بما هي هي مراتب في الكمالية والنقص و
عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض
بالقياس الى افرادها المتضمنة لنفس المهية وامر ما اخر

زايد عليها فى الوجود او فى بعض لحاظات العقل فالعرض هناك
بالقياس الى الانضمامات والمتحصل من التضامات افراد
متخالفة بالمنضمات المعتبرة فى ذوات الافراد وما نحن بسبيله
هو العرض فى نفس المهية بالشدة والضعف واما المتحصل
فى كل مرتبة بعينها هو نفس طبيعة المهية على الشدة والازدياد
او على الضعف والنقصان فهذا تحديد حريم النزاع على
حدة ويجب تقديس الواجب بالذات عن تلك الاقسام جميعا
ليتلاءت الامر فى التوحيد الى الغنى بما قالته المشائية
ولست اضمن تصحيح احتجاجاتهم عليه فما تداولته الاتباع انه ان
لم يكن فى الاكمل شئ ليس فى الانقص فلا افتراق وان كان
فاما معتبر فى سنخ المهية فلا اشتراك واما زايد عليها فتكون
لامحة اما فصلا مقوما واما عرضيا لاحقا ليس فى مستقر
الانحصار ولا على حد الحريم المحدود الذين سوا يصغون التفاوت
بالكمالية نفس المهية كالسواد والحرارة ونقصيتها الابشئ زايد
عليها وهما غير معتبرتين فى سنخ المهية بل لها وحدة مبهمة
عرضية بحسب مراتب نفسها فى الكمالية والنقصية واما
متمسك شركائنا السلاف كالشيخ فى الشفاء وغيره من اترابه

الاختلاف الامر تعلقا ... بالكم التشكيكية ... ق

341

... ق

دهو

وهو ان ذات كل شئ واحدة فيجب ان يكون ذات الشئ لا تزداد
ولا تنقص فانه ان كان مهية الشئ وذاته هو لا نقص
من حدود الزيادة والنقصان ولا زيد غير لا نقص فالا زيد
غير ذاته وكذا ان كان الا زيد وكذا ان كان الاوسط واما
المعنى المشترك للثلثة الذى ليس واحدا بالعدد بل بالعموم
فليس هو ذات الشئ الواحد بالعدد فليس لك ان تقول ان
الزايد والناقص والوسط تشترك فى معنى واحد هو ذات
الشئ فانه وان كان فى حد الحريم لكنه ليس على مستقر الاحداء
والاستقامة فان ما لا يحتمل الاشتراك والتعميم انما هى الوحدة
العددية الشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم وهى الوحدة
المبهمة التى هى للطبايع المرسلات والوحدة العددية الشخصية
المبهمة التى هى هيولى عالم الاسطقسات فليستا تابيان
انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها فى المراتب المتكثرة
المتباينة فكما ان فى الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها
المتباينة بالفصول واشخاصها المتكثرة بالعدد بالمشخصات
فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها الكمالية والنقصية
فالوحدة المبهمة بالعموم لا تكون ابهامها بالقياس الى الافراد

النوعية وللافراد الشخصية فكذلك يكون بالقياس الى المراتب
التمامية والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة في حد
نفسها بالوحدة المبهمة العمومية تعم المراتب باسرها في جميع
الصور وكذلك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات
المبهمة الواحدة بالتشخص تلك الوحدة بالقياس الى درجات
التنوعات والتشخصات التي لها بالعرض
المستبين لك في تضاعيف الصناعة ان تكثر الطبيعة
المرسلة بالذات هو بعينه تكثر لوشيا الطبيعة بالذات
وتكثر لوشيا الطبيعة بالذات هو تكثر الطبيعة المرسلة
بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسلة داخلة في قوام
الشيء الطبيعي وهو الفرد ومن جوهريات ذاته بما هو فردها
والشيء الطبيعي بما هو فرد الطبيعة المرسلة خارج عن قوام
جوهرها ومن خواصها وعوارضها التي بعد الذات في
مرتبة اخرى وان هذا الا لتضمن الفرد ما هو من عرضيات
الطبيعة في لحاظ التعين واللابهام بتة فالكثرة بالعدد
للافراد بالذات كثرة بالعدد للطبيعة بالعرض ثم ليس يصح
ان توصف الطبيعة بالكثرة بالعدد بالعرض الا من حيث

الكثرة بالعدد التي هي للافراد بالذات اليس مفاد الوحدة
او الكثرة بالعدد في حد الوجود او تعدده وليست الطبيعة
توجد الا بعين وجودات الافراد فاذن تكثر المراتب
الكمالية والنقصية اما هو تكثر سنخ الطبيعة المرسلة بالذات
فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في سنخيهما لا طبيعة واحدة
مختلفة بالكمالية والنقصية واما هو تكثرها بالعرض فتكون
الكمالية لا محالة بشيء يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها بعد
الذات في مرتبة اخرى لا بنفس الطبيعة فيكون المرتبة
الكمالية فردا ما من الافراد متحصلا من فصل مقوم او
عرض مصنف او مشخص بتة فهذا سبيل تقويم البرهان
فاذن ذات الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان وكذلك
ما هو مقوم الذات لا يحتملهما فانه ان كان اذا زاد
قومها بزيادته فالذات المتقومة ليست هي الا ما يزيد فيه او
بنقصانه فليست هي الا لا نقص فيه او بما هو هو لا من
حيث هو يزيد او ينقص فيكون المقوم هو المعنى العام
المرسل فاما متشبثات اولئك الاقوام من
ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض

هذه عبارة الشيخ اتباع الرواقية
في كتاب المطارحات
بعطوره

ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما يقسمه فالتفاوت
في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار
بل بما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين
الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط و
نقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا
في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا
كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية فالجامع بين
هذه الاشياء كلها التامية والنقص في نفس الماهية وان
حد الحيوان هو انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا يشك ان
الحساسية والمتحركية فيه اتم فتكون حيوانيته كالانسان مثلا
اتم من حيوانية البعوضة مثلا وان لم يستعمل في تلك الادوات
التفضيل والمبالغة بحسب اللغة اللسانية فالحقائق لا تقتنص
من الاستعمالات اللغوية والاطلاقات العرفية الجمهورية وان
الوجود القيومي الوجوبي اتم لامحة من وجودات الجائزات
الفاقرة الهالكة في ذواتها لاساس هوهويتها البنيان فان
المقادير الزائد والناقص ماهية المقدار فيهما على شاكلة

واحده

واحدة وليست طبيعة المقدارية في احدهما ازيد بل انهما في
حد التعين الفردي اختلفا في التمادي على ابعاد محدودة
الحدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية
بما هي مقدارية عارض لهما من جهة اختلاف استعدادات
المادة المنفعلة وهو يستتبع كون الفردين في حدي تعينهما
الفرديتين بحيث اذا اعتبر اقيسا احدهما الى الاخر كان
هناك زيادة بحسب الهوية الفردية العارضة للطبيعة اخيرا
بعد مرتبة الماهية المرسلة لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط
الطويل والخط القصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطية
اي البعد الواحد كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهي الاخر
في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا الطباع تفاوت
اصلا وان لوحظ احدهما بقياسه الى الاخر كان الازيد
منهما طولا اضافيا يفضل على الاخر بحسب خصوص الهوية
الفردية فالطول الحق ليس يقبل الازيد والانقص بل انما
الطول المضاف وكذلك الكثرة بلا اضافة هي العدد و
الكثرة بالاضافة عرض في العدد والكثير الحق ليس يقبل
الاكثر والاقل بل انما الكثير المضاف وطبيعة السوادية

ايضا في السوادات المختلفة بالشدة والضعف على سبيل
واحد وانما ذلك للاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة
ومن حيث الاضافة العارضة لا في جوهر المهية وسنخ الحقيقة
فالسواد الحق لا يقبل اشد واضعف بل الشيء الذي هو سواد
بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى اخر وكل ما
نعرض من السواد فهو لا يقبل لا اشد ولا اضعف في حق نفسه
بل انما عندما يوخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين
وهما السواد الصرف والبياض الصرف بجنسيهم لا اوساط
ولا تزداد بذلك انواع التقابل ولا يصلح اشتراط
التضاد الحقيقي بغاية الخلاف على ما في الفلسفة الاولى
الالهية والحكمة التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان
هو الاحساس والتحرك بالفعل بل هما من الافعال والخواص
العارضة وانما الفصل مبدأ القوة على ذلك حسبما استبين
له من الالات والمهيئات وربما تلك تختلف بحسب الانواع
المختلفة التي تحته وكذا ليس اذا كان بعض الناس افهم و
بعضهم ابلد فقد قبلت القوة النطقية زيادة ونقصا ما
بل ولا لو كان واحد من الناس لا يفقه شيئا البتة كالطفل

ففصله هو ان له في جوهره القوة التي اذا سالم نصيدها صاد
فعلت الافاعيل النطقية وهي واحدة ولكنها تعرض لها تارة
عن الالات القلبية والدماغية مثلا وتارة معاسرتها
وعصيانها فتختلف بحسب ذلك افعالها وطباعها تابت
على شاكلته كالنار تختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات
والمادة التي تفعل لها فيها وربما يكون النفس الشخصية
ناقصة في جوهرها الشخصي لنقصان استعداد المادة
التي تستحقها فليس النقص ولا الحدس ولا شيء من
مضاهياتها فصلا لنوع الانسان المرسل بما هو انسان
بل هي عوارض وخواص لسنخ المهية المرسلة والكمال و
النقص فيها من جهة الاستعداد المتولد من استعداد من
استعداد الفاعل والاستعداد المنفعل فاما الذي للفاعل
نفسه فغير مختلف فاما كمال القيوم الواجب الذات
وعاسيله فيجب حقيقته الوجوبية لاحديته القدوسية لا
بحسب المهية مشتركة وقد دريت ان الحقيقة الحقة هي
بالحقيقة مبدأ انتزاع الوجود وانما ينتزع من الجائزات
الباطلة من تلقاء استنادها الى الحقيقة الحقة فلذلك

يختلف الوجود القيومي الواجبي والوجودات الجائزة الهالكة
بالاولوية والاقدمية والكمال والنقص من جهة تامية الحقيقة
الغير المشتركة ونقصانيتها الا ان في مفهوم الكون المصدري
شدة وضعفا فالتامية والنقص في الهوية الفردية
شدة وضعف في الكيف وقلة وكثرة في الكم المنفصل
وزيادة ونقصان في الكم المتصل فتلك انحاء مختلفة تستحق
اسامي مختلفة اليس ما به الفضل في التامية المقدارية
بما هي تلك التامية ليس نفس الهوية التامة بل حصة من هوية
منها مضاهية الحقيقة للهوية الناقصة ولمساويها التي
هي الحصة الاخرى من الهوية التامة فلذلك لم يكن يتسع هنالك
لاتحاد في الوجود اذ كانت الحقيقة المشتركة هي المتحدة بالذات
وانما الافتراق بتخصصات الابعاد الامتدادية في المساحة
وفي التامية التي في الكمية الانفصالية بما هي تلك التامية ايضا
حصة من الهوية التامة ولكن مباينة الماهية والوجود
للحصة الاخرى منها ولمساويها التي هي الهوية الناقصة
وليس يتصور هناك الاتحاد بالوجود اصلا واما التامية التي
في الكيف بما هي تلك فطباعها ان ما به الفضل فيها ليس حصة

من الهوية التامة موجودة او موهومة بل ما به لا تمتد هنالك
هي بنفس خصوصية الهوية التامة من حيث هي تلك الهوية
بكليتها ذاتها الخاصة وانما يستتب ذلك لو كان لطبيعة ما
جنسية كالماهية السوادية فصلان يحصلان حقيقتين
متباينتين يكون واحدة منها بنفسها اتم واشد من الاخرى لا
بجزئها المماثل في الوجود او في الوهم للجزء الاخر اذ لو صح ذلك
من انضمام طبيعة نوعية مشتركة وعوارض لاحقة مصنفة
او مشخصة كانت تلك العوارض لا محالة مباينة للطبيعة المعروضة
متمايزة عنها في الوجود والتصور وان كانت الطبيعة موجودة
بعين وجود الصنف والشخص فكان ما به الاتمية في الهوية
الشديدة الصنفية او الشخصية حصة منها متميزة الوجود
او الوضع وهو خرق الفرض ومخالفة للحدس والفطرة فاذن
قد استبان سبيل البرهان على ان الشدة والضعف تباين
الحقيقة النوعية واختلاف الفصول المقومة والشديد و
الضعيف مختلفان بالنوع وكذلك الكثرة والقلة والكثير و
القليل بتة واما الزيادة والنقصان فباختلاف المتخصصات
وتكثر الهويات الشخصية وكان ذلك ايضا على سلف العشرة

عسيرا فاضطرهم الى ان يكلوا الامر راسا الى الحدس الصائب
فاذن ليس فى الكيف زيادة ونقصان ولا تزيد وتنقص بل
انما شدة وضعف واشتداد وتضعف ولا فى الكم شدة
وضعف ولا اشتداد وتضعف بل انما الزيادة والنقصان
والتزيد والتنقص واما مقولة الجوهر فليس يصح فيها شى
من ذلك وليس الاشتداد بقاء الضعيف متغيرا فى نفسه
ولا بانضمام شى ما اليه بل بتحرك الجوهر الموضوع باديا بعينه
على ان ينسلخ عن النوع الضعيف ويتلبس بالنوع الشديد
بالحركة وهذا الاخير قد استمر عليه اتفاق الفئتين
فان شاء شاء ان ينقاد للحق وان يستمع لضابط الاختلاف
التشكيكى فليعلم ان التشكيك هو ان تختلف قول الطبيعة
المرسلة على افرادها المتفقة فى نحو الفردية وفى درجة الفردية
وانواعه اولوية واقدمية واتمية اما بالاشدية او بالاكثرية
او بالازيدية واما الاختلاف بالنفسية والجزئية وبالذاتية
والعرضية فوراء طباع التشكيك وليس يسوغ شى من
الانواع فى المهية وفى جوهرياتها اما الاولان فلاستواء
نسبة الطبيعة الى كل شاء الطبيعة التى هى ذاتيتها وامتناع

تخلل الاقتضاء بين جوهر الشى وجوهريته واما الاخريان
الثلثة فلما تلى عليك والنقض بالعارض ساقط فالذى
يتى بالتشكيك مطلقا هو العرضى المحمول والكمالية المعتبرة
فى كل اتمية منه انما هى فى خصوصية الفرد العام فى المعروض
من افراد العارض لمبدأ الاشتقاق المحمول بحسب الهوية
الفردية فطبيعة السواد شاملة على السواطى الصرف فى افرادها
الشديدة والضعيفة قاطبة وانما المشكك مفهوم الاسود
على معروضى الفردين المختلفين بالشدة والضعف فى
حد الهوية الفردية واما ازدياد الطبيعة المرسلة فى بعض
الافراد فقد احاله البرهان المتلو عليك احالة مرسلة
على الاطلاق فكما الكمية ازيد فى انها كمية من كمية وان كانت
كمية ازيد من كمية ولا كثرة اكثر فى انها كثرة من كثرة وان كانت
كثرة اكثر من كثرة ولا سواد اشد فى انه سواد من سواد
وان كان سواد اشد من سواد فكذلك لا متكمم ازيد فى انه
متكمم من متكمم وان كان متكمم ازيد فى الكمية العارضة له
من متكمم اخر فى كميته العارضة ولا متكثر اكثر فى انه متكثر من
متكثر وان كان متكثر اكثر عددا العدد العارض له من متكثر

اخرى علاوه القائم فيه ولا مسود اشد فانه اسود من مسود
وان كان مسود اشد فى سواده القائم فيه من مسود اخر
فى سواده فاذن لا تشكيك الا فى المشتق عن العوارض
المختلفة بالتامية والنقصية فى حد هوياتها المتحصصة
لا فى سنخ مهيتها المرسلة بالقياس الى معروضاتها التى هى
افراد بالعرض للمشتق واذ مقولة الجوهر مهية متقومية غير
قائمة فى شئ فلا تشكيك فيها اتم ولا جوهر اتم جوهرية من
جوهر بل انما الجواهر الاولى اعلى واقدم من الجواهر الثانية
فى التجوهر والوجود لا فى الجوهرية ورب حقيقة جوهرية هى كاملة
تامة بحسب فاتها الخاصة بالقياس الى حقيقة اخرى ناقصة
جوهرية كالعقل بالنسبة الى الهيولى و الانسان بالنسبة الى الفرس
لا فى طباع الجوهرية ولا على شاكلة التامية التى تعرفها فى
الكيف والكم ثم المتصل والمنفصل والوجود المطلق الفطرى
التصور يختلف فى الموجودات بالاولوية والاقدمية وليس حصص
لدا افراد متحصلة فى انفسها حتى يصح اختلاف بها بالتامية
والنقصان بل انما حصص متحصصة متمايزة بنفس الاضافة
الى الموضوعات المختلفة لا قبل الاضافة الم يستبن

للشان حيثية الوجوب بالذات فعلية محضة من كل جهة
ليس يعتريها شوب قوة ولا تستذ عنها حيثية ما كماليه اصلا
بل هى بعينها جملة الحيثيات الكمالية والتامية والفوق التمامية
فاذن وجود الواجب بالذات وكمال الوجود وحقيقته وكماله
حقيقة واحدة وكما كل كماله واقصى الكمال اى لا تناهيه فى
مراتب الشدة واحد فليس يصح ان يكون واجبان بالذات
مختلفا الهوية بالتامية واللاتامية حتى يكون احدهما اتم حقيقة
واكمل هوية واجمل ذاتا واسبغ كمالا من الاخر فالواجب بالذات
هو الوجود الصرف والوجوب البحت والجمال الحق والكمال المطلق
ان حقيقة وجوب التقرر والوجود بالذات
يمتنع ان يكون مهية نوعية للمختلفين بالعدد الم يبلغك ما
انتشاه فى صحفنا ان كل ما يخصه حد نوعى فانه لا يحتمل انتحاصا
كثيرة الا من جهة المادة اليس ما هو فى ذاته برئ من الشوائب
المادية والعواشى الغريبة اللاحقة التى لا تلزم مهيته عن مهيته
انما يلحقه ما يتبع مهيته عن مهيته فلا يمكن ان يتكثر الا بالمهية
لا بالاشخاص الداخلة تحت مهية محصلة نوعية فانما تتشخص
النوع المتكثر الاشخاص بالمادة الحاملة من حيث انها

تقبل التشخصات الكثيرة لا من حيث انها تقبل التشخص وان كان صنفا ما في فعله بل جاعل التقرر والوجود هو الذي يفعل التشخص على ان من تلقاء الوجود المتعين بامتناع الشركة من حيث الارتباط بالمتشخص بالذات وبالاعراض المحولة للمادة كالاين والوضع ومتى مثلا مسماة بالمشخصات على ان هي لوازم وامارات للمتشخصية الوجود المادي فاذن المهية المجردة عن المادة لا يمكن ان يكون لذاتين و انما من حق طباعها ان يكون نوعها الشخصها بعينه والشاان اناها اثنان اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل فكل معنى موجود بعينه لا لتشخص بعينه فقط فهو متعلق الذات لا محالة بشيء من العلل ولواحق العلل فلا يكون هو بعينه الحقيقة القيومية التي هي بعينها الوجوب بالذات ومن اسلوب اخر المعنى الوحداني لا يتكثر بذاته والا لم يكن يوجد الواحد واذ لا وحدة فلا كثرة فيكون اذا اكثرناه بنفسه فقد ابطلنا كثرته فقد ابطلنا نفسه فاذن وجب ان يكون للتكثر وللوجود كثيرين منه علل فاستحال ان يتصور ذلك

في حقيقة الوجوب بالذات ثبتة وايضا لو كان معنى الوجوب بالذات طباعا نوعيا وليس هو لواحد متشخص بعينه فقط بل ولغيره ايضا فاما ان كون ذلك الواحد واجبا بالذات هو نفس كونه هو بعينه فلا يكون الغير واجبا بالذات بالضرورة واما ان كونه واجبا بالذات امر وراء كونه هو بعينه فيكون كونه هو بعينه شيئا خارجا عن طباع الوجوب بالذات فيكون هويته المعينة لا محالة جائزا فاقرا معلولا وكما امتنع ان يكون حقيقة الوجوب بالذات مهية محصلة نوعية فكذلك يستحيل ان يكون هي طبيعة مبهمة جنسية متقسمة بالفصول اما استبان لك في الحكمة التي هي فوق الطبيعة وفي الفلسفة التي هي مكيال العلوم ان الفصل او ما يقام مقامه ليس بسبب لجوهر الجنس اي ليس يفتاق اليه قوام سنخ الطبيعة الجنسية او ما يقام مقامها بل الفصول ضمنه في سنخ جوهر الطبيعة المرسلة المبهمة التي هي الجنس وانما فصل ما بعينه يعينها ويحصلها ويفيدها استكمال تقوم الحقيقة التامة المحصلة واستتمام تصحح لانية والحصول بالفعل فاذن اذا كانت الطبيعة كالحيوان واللون اي ليس

للحصول بالفعل هو بنفس طباعها ولا مضمنا في جوهر ذاتها ساغ
ان يكون قد يبقى لها منتظرا ان يتقوم ذاتا خاصة في الوجود و
حقيقة متممة التحصل في الفعلية فيكون لها فصل ليس يفيد
المعنى الجنسي حقيقته وقوام جوهره من حيث معناه بل يفيده
التقوم بالفعل ذاتا محصلة موجودة فاما حقيقة الوجوب
بالذات فهي بنفس تاكدا التقرر ومحض الوجود وليست الموجو-
بالفعل امرا خارجا عن مرتبة نفسها وعن معنى ذاتها فلو كان
لها العموم الجنسي كان ما هو كالفصل هناك مفيدا معنى ذاتها
وطباع حقيقتها فكان ما هو كالفصل بما هو كالفصل داخلا
في طبيعة ما هو كالجنس بما هو كالجنس فما اللحاظ الذي فيه تمايز
موضوعي التعين والابهام مع تخالطهما وهو خلف فاسد
وبالجري ان نقول قولا مرسلا ان كل طبيعة مرسلة
جنسا كانت او نوعا فان الفصل المنوع او الخاصة المطلقة او
المتخصصة ليس يسوغ ان يدخل في سنخ معناها وبعد نفس ذاتها
العامة المرسلة بل انما يكون مناط تحصلها ومعيار موجوديتها
بالفعل والوجوب بالذات فهو هو نفس التقرر والوجود مع
امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع

المفهوم فاذن الموجودية بالفعل شاكلتها هناك مشاكلة نفس اللونية
والانسانية ههنا فكيف يصح ان تناط بشيء من الفصول او الخصوصيات
والعوارض والواجب بالذات هو الغني المطلق وليس له وجود
ثان بعد ما له في مرتبة ذاته بحسب نفس معناه واللون او الانسان
له بعد اللونية او الانسانية وجود مستند الى علة ما فاذن
قد برغ ان وجوب التقرر والوجود بالذات ليس يصح ان يكون
طباعا يحتمل الاشتراك وبالجملة القيوم الواجب بالذات
يجب ان يكون متوحد الحقيقة ومتشخصا بذاته لستغنى عن اللوازم
حقيقته والعوارض ذاته والا لم يكن هويته هي بعينها انيته فليس
يسوغ ان يقال انه طبيعة نوعية مرسلة ولا انه متخصص بعينه
من طبيعة مرسلة ومن لوازم مخصصة متشخصة بل انه بنفس ذاته
منفرد ومتمايز عن كل شيء هو غير ذاته ويمتنع ان يكون حقيقته
لغير هويته الواحدة ولا يوصف بانه كلي وطبيعة مرسلة ولا بانه
جزئي فرد من طبيعة مرسلة بل هو الواحد الحق من كل وجه
والاحد المطلق من كل جهة   واذ حقيقة الوجوب بالذات
فعلية محضة من جميع الجهات فالوحدة التشخصية المباينة
للسيول لا اولى المبهمة الذات الموجودة والمبهمة الهوية المتشخصة

ليست عن ساحة جنابه الا فى قصيا مراتب التنائى والابتعاد
اذ هو متوحد بالحقيقة متشخص بالذات غير متعلق بالغير فلا
مثل له واذ ليس يصح تكافؤ بينه وبين شئ فى نوع الوجود فلا
ند له ولا شريك له واذ هو وجود بحت متمجد عن امكان العدم
وصحة الفساد متعال عن الموضوع متقدس عن المادة وعلائقها
ولا اضداد باهى اضداد متفاسدة متكافئة امكان لاستعقاب
والتعقب على موضوع واحد فلا ضد له ولا كيفية ولا كمية و
لا وضع ولا اين ولا متى له واذ لا علة له فلا لم له واذ لا جنس
ولا فصل بل لا جزء له اصلا ولا احتمال حيثية وحيثية فيه بل لا
صحة لاكتنافه بحيثية ما مغايرة اصل الذات مطلقا فلا حد له
ولا ما يقام مقام الحد توسعا ولا مهية له بل مهيته انيته و
حقيقته وجوده وليس له شئ ما شابه الذات وانما توصف
بعد لانيته بسلب المتشابهات عنه وبايجاب الاضافات
كلها اليه فان كل شئ منه وليس شئ مما منه وهو كل شئ مشاركا
له وليس هو شيئا من الاشياء بعده واذ لا حد له
لا ما يقام مقام الحد على سبيل التوسع بل ان العقل ربما
اجاءه الاضطرار فى شرح اسمه الى استيناف توسع اخر فى التوسع

المالوف والحد والبرهان متساوقان متشاركان فلا
برهان عليه اصلا بل هو البرهان على كل فليل وكل فلات
اى كلها فى عالم الجواز الذى هو افق جوهر الذات فى الليس
الخالص والهلاك الساذج فهو الشاهد على كل مهية ووجود
وكل ذات وصفة كما يقول القرآن الحكيم اولم يكف بربك انه على
كل شئ شهيد ويقول قل اى شئ اكبر شهادة قل الله ويقول
شهد الله انه لا اله الا هو وانما على السبيل اليه دلائل واضحة و
بوارق لامعة فالذى يحاول اولا ان يبرهن عليه هو ثبوت ما
من الثبوتات الرابطة فى العقود التى هى الهليات المركبة
لشأن ما من الشئون لا اضافية لذاته ككونه جاعل المهيات
وصانع العالم اعنى فاقة العالم الى جاعليته وصانعيته على ان
يكون حالا للعالم لا حالا للجاعل الصانع اى يلحظ ان العالم
ذو جاعل صانع واجب الوجود او كونه فرد المفهوم الموجود
المطلق اى كونه المنتزع منه المفهوم الوجود المصدرى العقلى
والمصداق لمفهوم الموجود المشتق منه اعنى استدعاء طباع
هذا المفهوم المصدرى ذلك على ان يكون بهذا اللحاظ حال
المفهوم المنتزع لا حال الذات التى هى المنتزع منه فيتبين

٢٦١

لامن جهة العلية اذ طباع الحيوان وطبيعة الوجود بحسب صحة
الانتزاع بالفعل من الذوات الخارجة علة لذلك فالمعنى بحسب
الوجود المحمول ربما يكون علة بحسب الثبوت الرابط كالمؤلف
بالقياس الى المؤلف ولزوم الشئ لملزومه قد يلحظ بحيث يكون
حال الملزوم وقد يلحظ بحيث يكون حال اللازم ثم اللازم قد
يكون بخصوصه علة للملزوم مهما لحظ على ان هو حاله اى اعتبر
كون اللازم بخصوصه بحيث لا يتبع الا ذلك الملزوم بعينه كما
ان الملزوم ايضا علة له مهما لحظ على ان هو حاله اى اعتبر كونه
فى ذاته بحيث يستتبع ذلك اللازم كالحال فى الحرارتين المختلفتين
بالنوع اللازمتين للشمس والنار وليس يلزم كون شئ واحد
هو اللزوم مستندا الى علتين هما الملزوم واللازم فاذن
يستبين بالفحص من طريق اللم ان العالم الموجود مفتاق الشئ
فى الحصول بالفعل الى الصانع الواجب بالذات فيتم ان الواجب
بالذات صانع للعالم عقلا ايجابيا فيكون اذن موجود موضوع
ذلك العقد فى نفسه من البينات بالضرورة الفطرية ثم يتدرج على
النزاع منه ومن جوده وخيريته الى مراتب المجعولات على
سبيل البرهان اللمى الى اقصى الوجود لا يخفى

٢٦٢

عن فطانتك ان جوهريات الماهيات الجوهرية وكذلك عرضياتها
ليست هى المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر به خاصة لازمة
لما يعبر به عنه على الاطلاق واما المحكوم عليه بانه جوهرى او
عرضى هو المعبر عنه الذى هو بذاته سبيل لزوم ذلك اللازم
خاصيته ولا اختلاف بالجوهرية والعرضية فى مدلولات العنوانات
فى حد ذواتها لا فى مفهومات العنوانات انفسها اليس انما
مما قد بان لك فى الفلسفة التى فوق الطبيعة ان الفصول
المقومة للانواع مطلقا والاجناس العالية التى لا جنس فوقها
اذ هى بسائط فى ذواتها وعند العقل ايضا لا يمكن تعريفها وتحديدها
والاشياء التى يؤتى بها على انها فصول او اجناس فانما هى
تدل عليها فهى لوازم وعنوانات لها بل ان رهطا من شركائنا
الرؤساء السلاف ربما يشتهيهم يقولون ليس فى قدرة البشر
الوقوف على حقائق الاشياء ولا سيما البسائط منها الا من
سبيل اللوازم اى الخواص الاولية الذاتية المقامة مقام الجوهريات
ونحن لا نعرف حقيقة الحيوان مثلا وانما نعرف شيئا له خاصية
الادراك والفعل والمدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان
بل هو خاصة او لازم والفصل الحقيقى له لسنا نذكره وكذلك

لانعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول و
العرض والعمق والذي يقتضيه الفحص البالغ انه ربما تنطبع في
العقل حقيقة كجنس مقولة الجوهر واذ هي بسيطة لا يحللها العقل
الى جنس وفصل فليس للعقل ان يعرفها او يعبر عنها بصرف
كنهها فيدرك منها خاصية اولية تلزمها بنفس ذاتها وهي انها
مهية متعوتية حقها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فيعبر عنها بتلك الخاصية ويجعلها عنوان نفس الحقيقة فمفهوم
العنوان وان كان عرضيا لازما الا ان ذا العنوان والمعبر عنه
هو نفس جوهر الحقيقة وفصول الانواع باسرها على هذه الشاكلة
فالفصل المقوم للانسان مثلا يدرك ويعبر عنه بالناطق اي
مستحق ادراك الكليات ومبداه لانه يدل على الفصل المقوم
وهو المعنى الذي اوجب للنوع ان يكون ناطقا فاذن التحديد
بمثل هذه الاشياء يكون رسوما اقيمت مقام الحدود على التوسع
لا حدودا حقيقية وليس يتصور في الفصول والاجناس
البسيطة الا مثل هذا التحديد الذي هو على سبيل التوسع
والتجوز ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية
وبالحدود الحقيقية ايضا فالانسان مثلا اذا عرفنا الحيوان

الناطق فان عنى بهما مبدأيهما اي المعنى الحقي الذي بنفسه
اوجب الحيوانية والمعنى الذي بنفسه اوجب الناطقية كان
حدا حقيقيا من فصل وجنس حقيقيين وان عنى عنوانهما
المفهومان كان رسما بالحقيقة وحدا على التوسع من جنس
توسعي وفصل توسعي لا كالرسوم المشهورة من العوارض
اللاحقة والعرضيات المصطلحة التي ليست هي عنوانات
جوهر الحقيقة بل هي عنوانات امور تلحق الذات بعد قوام
الحقيقة كالضاحك والكاتب فاذن قد استبان ان العرضي
الذي بازاء الجوهري كالابيض عنوان المفهوم منه وذو العنوان
المعبر عنه بالعنوان كلاهما عرضيان واما الجوهري فان
عنوان المفهوم منه عرضي بخلاف ذي العنوان المعبر عنه
بالعنوان فانه جوهري بتة وان اجزاء حد البسيط اجزاء
لحده لا لقوامه واجزاء حد المركب اي الجنس والفصل اجزاء
لحده ولقوامه جوهره جميعا وان الرؤساء الشركاء يقولون ربما
نقيم رسوما تقام رسوم من اجناس وخواص مقام حدود
حقيقية من اجناس وفصول وبريدون بالخواص الفصول
التوسعية المعبر بها عن الفصول الحقيقية لدلالتها عليها بالذات

وبالجملة الفصول والاجناس البسيطة تلحظ لها لوازم وعنوانات
يوصل الذهن بتصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها
لا تقصر عن التعريف بالحدود فلذلك تعد حدودا على التوسع
وذلك في مطلبي ما الاسمية وما الحقيقية كليهما والسؤال مطلقا
عن نفس الماهية ولكن تارة بحسب استعمال الاسم وتارة بحسب
التقرر والوجود واتباع المعلمين اذ لا قسط لهم من التفتيش
الا الذهول عن كنه الامر يغلطون فيزعمون انه يجاب بالخواص
العرضيات اللاحقة المستعملة في ازاء الجوهريات ثم ربما يخصصون
الحكم بمطلب ما الشارحة للاسم ويحسبون انهم يشعرون انه انما المعلوم
بالحقيقة في العلم لا ما يشابه الصورة التي في الذهن ثم الامر العيني
معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشيء
بالوجه عن العلم بوجه الشيء ليس الا بضرب من الاعتبار والمعلوم
بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجه ولا علم بالذات الا
العلم بالكنه الا انه ربما كان كنه شيء ما وجها لشيء آخر فاذا اعتبر
بما يصلح للانطباق عليه قيل ان معلوميته بالذات معلومية
ذات ما بالعرض وليس يصح ان مائيته او هليته مائية او هلية
فلزم ان مطلب ما الشارحة ينقلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم

بالتقرر فكيف يصح اختلاف الجواب فيهما بالحدية والرسمية
فاعلمن ان سنخ الحقيقة القيومية الوجوبية
متعالية عن شاكلة هذه الماهيات فانها على الاحدية الحقة
والبساطة المطلقة بخلاف البسائط الجوازية فليس للعقول
القادسة الى اكتناه حقيقة يعبر عنها بالوجوب بالذات
سبيل اصلا بل انما يعقل مفهوم الواجب بالذات من عنوان
يدرك شيء هو حكايته وعنوانه لكن الفحص يشهد بلسان
البرهان ان في التقرر متقوما بالواجب بذاته كان مفهوم
الوجوب الذاتي والواجب بالذات عنوانا له وحكاية عنه
وهذا المفهوم له كعنوانات الجوهريات للماهيات الا ان تلك
بحسب ادراك القوى العاقلة ونيلها وهذا بحسب شهادة
البرهان وحكمه مع ان العقول البشرية ليست بعقليتها نائلة
من المشهود له شيئا فاذن قد انفصلت وانحازت نسبة الوجوب
بالذات الى الباري الحق تعالى عن نسبة عرضيات الماهيات
وجوهرياتها اليها على الاطلاق فاذن شرح اسم القيوم
الواجب بالذات يضطر العقل الى ان يستانف توسعا آخر
في التوسع المألوف الشايع في بسائط الجائزات على نمط ارفع

واسلوب اقدس ويعبر في زبر السالفين عن استيناف
التوسع في التوسع بالاضطرار ويجعل مقابلا للتوسع و
شقيقا له وبالجملة اذ هو حد ذكرى منفصل الحقيقة ما علام
مطلقا فليس له لازم يوصل بصورة العقل الى حقيقته بل لا
وصول للعقول الى حقيقته فاذن كما لا حد له لا تعريف له يقوم
مقام الحد على التوسع بل هناك ضرب اخر من التوسع يعرف
بالاضطرار   كل معنى مصدرى يكون مبدأ انتزاعه من
الشىء ذاته بذاته لا باقتضاء من الذات له للشىء ولا باعتبار
حيثية من الحيثيات مع الذات اما لا تقييدية ولا تعليلية
فان ما في ذلك الشىء مطابق الانتزاع ومصداق الحمل بالذات يجب
ان يكون اما نفس جوهره كما في الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان
او شيئا ما يدخل في جوهر المهية كما في الحيوانية بالنسبة اليه وبالجملة
لا يكون ذلك المعنى من لواحق الذات وعوارض المهية فان شيئا
من العوارض اللاحقة ليس ينتزع من الذات بما هى هى ولا
يحمل عليها بنفس جوهر المهية   اما بان لك فيما سلف
تصحيح قولنا كما ان لازم الحقائق المختلفة يجب ان يكون في الحقيقة
لازما للطباع المشترك ومستندا اليه والخصوصيات بابرها ملغاة

فكذلك المعنى المصدرى المنتزع من ذاتين بنفس الذات لا
بحيثية ماوراء الذات تقييدية او تعليلية كالانسانية من زيد
وعمرو والحيوانية من الانسان والفرس يجب ان يكون مبدأ انتزاعه
بالحقيقة ومطابق حمل المشتق منه بالذات هو الطباع المشترك
بين الذاتين ولا حظ لشىء من الخصوصيتين بخصوصهما من
الدخول في ذلك الا بالعرض والا لم يكن يسوغ الانتزاع والحمل
بالنظر الى الخصوصية الاخرى وكذلك الوجود المنتزع من المهيات
المتفارقة انما مناط مغنائيته انتزاعه منها حيثية مشتركة بين
الجميع هى حيثية الصدور عن القيوم الواجب بالذات والاستناد
اليه ولا مدخل في ذلك لخصوصية مهية ما بخصوصها اما فالوجود
منتزع من الانسان المتقرر مثلا ويحمل عليه بما هو صادر عن
القيوم الواجب بالذات ومستند اليه لا بما هو على خصوصية
الانسانية وكذلك في قاطبة المهيات وقد كنت دريت ان الوجود
ووجوب التقرر والوجود يجب ان يكون للقيوم الواجب بالذات
بنفس ذاته لا بحيثية ما غير الذات اصلا فاذن لو فرض قيومان
واجبان بالذات تعالى القيوم الواجب بالذات عن ذلك
علوا كبيرا لكان مبدأ انتزاع الوجود ووجوب التقرر والوجود

من كل واحد منها ومطابق حمله عليه بالذات هو الطباع الذاتى
المشترك بينها لا محة وكانت الخصوصيات ملغاة باللحظ الفحصية
والغريزة العقلية فى معقول ذلك الطباع المشترك اما نفس
المهية المستتمة التقوم واما داخل فى المهية وقد استبان لك
سبيل الحالتين جميعا انك مهما حصلت ما اصلناه لك
ان الوجوب بالذات هو بنفسه حقيقة ومبدع الحقائق لا انه
وصف لمهية او عارض لحقيقة وان معنى قولنا هو واجب التقرر
والوجود انه يجب تقرره ووجوده بنفس حقيقته وحقيقته
وجوده وموجوده وجوبه لا انه ما وجب وجوده اى شئ متقرر
موضوع فيه الوجود او الوجوب اذ ليس يتصور هناك محمول
وراء نفس الموضوع وهو الواحد الحق ولا حد البحث ومن نيح
فى سرك عرق استنقائه واستحصافه وانت مستقيم الجبلة
مستوى الغريزة ملقح العقل بلقاح الاصول الحكمية معاير النظر
بمعايير الاحلام الفحصية انضرح لك ان مصداق ذلك الحمل
وهو نفس ذات الحق بالذات من دون قيام شئ به او انتزاع
مفهوم عنه او اضافته الى شئ اصلا هو الذى قصارى عقلية
العقلية العقل ان يعبر عنه بالوجوب بالذات القيوم الواجب

بالذات

بالذات ويحيل ذلك شرح اسمه وعنوان حقيقته من غير ان له
سبيل الا الى مجرد المعبر به اذ هو المتمثل فيه وذو العنوان والمعبر
عنه ليس للعقول ان تناله وتصل الى ادراكه فان كنت فلذ تعودت
تثقيف البصيرة النافذة فى عمق العلم وسمك الحكمة تعرفت و
تحققت ان صرف الوجود الواحد الحق الذى يمتنع ان ينقسم فى
ذاته او يتطرق اليه التحليل الى شئ من وجوه الكثرة او الى انتزاع
شئ من اعتبارات الكثرة ليس يمكن ان يختلف بالعدد وكل
ما تقدر انه ثان له فهو هو بعينه والتقدير باطل لان المعبر عنه
بالوجوب بالذات قطعى لاشتراك بين اللذين هما مفروضا
الوجوبية فاذ ليس هناك الا الحقيقة البسيطة الحقة الصرفة
لم يكن يتصور الا اختلاف بالعدد اصلا وبالجملة وجوب التقرر
والوجود بالذات يستحيل ان يكون عارضا لمهية والا لكان
معلولا فى ذاته فلم يتصور ان يكون ينبوع الوجوبات ومفيض
الحقائق باسرها وايضا كانت تلك المهية فى مرتبة نفسها عرية
عن الوجوب بالذات ثم اذا هى متكسية به اخيرا فكانت
بحسب ذاتها اما ممكنة بالذات او ممتنعة بالذات او فاتحة
مناط القسمة المستوفاة الحقيقية المستغرقة قاطبة الذوات

الشافه المذاقه

والمفهومات والعقود بقاطبة لاعتبارات فاذن هو بنفسه حقيقة
بالذات ليس يعقل فيه وقوع لاسم بالاشتراك على مختلفين بالمعنى
فلو فرضت هناك اثنوة كان التميز والتخصص لا محة بامر اخر
زائد على حقيقة الوجوب بالذات فان كان من لوازم نفس الحقيقة
كان نوعها في تخصصه ولم يكن اثنوة وان كان لاحقا عرضيا افتقر
الى علة منفصلة عن الحقيقة والخرق فرض الوجوب بالذات
لكل من لاثنين المفروضين ثم اياما كان يلزم ان يكون الوجوب
بالذات طبيعة مرسلة لا حقيقة متشخصة بنفس الذات وذلك
غير مشكوك في استحالته بما بان لك فيما قد سلف
ومن اسلوب اخر اما كان قد تبرهن لك امتناع ان تستند طبيعة
ما وحدانية بما هي طبيعة واحدة الى طبيعتين مختلفتين وسواء
في ذلك التعاقب على التعقيب والتبادل من بدو الامر والعلة
الجاعلة وساير العلل فانما العلة على ذلك التقدير الطباع المشترك
وليس يصح ان يكون مفهوم واحد لازما لكل من الحقايق المتكثرة
بخصوصيتها بل انما الملزوم هناك بالذات ما هو القدر المشترك
وهو امر واحد فاذن لو فرض تعدد الواجب بالذات على ان يكون
مفهوم وجوب الوجود من العرضيات اللازمة تعالى الواجب

271

الحق عن ذلك علوا كبيرا كان الملزوم بالذات لطبيعة وجوب الوجود
انما هو الطباع الذاتي المشترك بين الواجبين فاذن يلزم ان
يكون الواجب بالذات قد فاتته البساطة الحقة واعتراه ان
يكون ذا ماهية مرسلة غير متشخصة بنفس الحقيقة جل عن ذلك
كله مجده وعز وايضا الستنا قد نبهناك ان في طبيعة الماهية الجوازية
تقررها وفعليتها بالاستناد الى الواجب بالذات ومن طباع
الوجوب بالذات ابداعها وتاييسها بالجعل ولا فاضة وما لا
يكون استناد ماهية ما اليه مناطا مصحح فعلية تلك الماهية ومستتبع
انتزاع الوجود المطلق المصدري منها بالفعل فانه لا يستحق اسم
الواجب بالذات ولا يستوجب نصيبا من مفهوم المنقوب بنفسه
بحكم الحدس ومقتضاء البرهان فاذن لو اختلف الواجب بالذات
بالعدد تعالى عن ذلك كان استناد كل ماهية جائزة بعينها الى
كل من الواجبين موجب فعليتها ومصحح انتزاع الوجود المصدري
منها وحمل الموجود المشتق عليها اذ لو تخصص ذلك
باحدهما بعينه لم يكن الاخر بالذات فاذن تعود خصوصية
كل منهما ملغاة في الحكم ويرجع الامر في مناطية الجاعلية المفيضية
واستتباع الوجوب فالوجود المعبر عن ذلك بالايجاب ثم

لايجاد الى القدر المشترك الذاتى بين حقيقتى الواجبين ثم
انه يخرج وجوب الوجود ولوازمه بذلك الطباع المشترك
وتنحاز خصوصية كل بخصوصه عما هو حقيقة الوجوب بالذات
وينخرق ما رمى بالفرض فاذن قد انتظم برهان التوحيد
نظمه الطبيعى من انهاج شتى واستقام ما سلكته سلاف
الشركاء من رؤساء العشيرة العقلية من قبل
هل تعرفت فى تضاعيف العلم الربوبى ان المجعول الاول
بالذات الفاقة المقتضاة لطباع الجواز يستدعى الجاعل الواحد
بالذات وبانه بخصوصية هويته اكرم المجعولات المفارقة
واقدس المفارقات المجعولة واتم الانوار العقلية المبدعة
يابى الا ان يكون فى سلسلة البدو اول المبدعات من
المبدع الحق فليس يتعلق فى تجوهره ووجوده الا بالقيوم
الواجب بالذات ولا يفتاق مطلقا الا اليه وقد كنا ادريناك
فيما سلف ان من خواص القيومية والوجوب بالذات ان
يتصحح التقرر والوجود لاى شىء كان من الجائزات بالاستناد
اليه بالفعل لا بتوسط او بتوسط ولا بشرط او بشروط فاذن
لو فرض واجبان بالذات كان المجعول الاول بخصوص هويته بالقياس

الى كل منهما بحيث يكون استناده اليه بالفعل مصحح فعلية التقرر
والوجود له البتة فان كان ذلك بالقياس الى خصوصيتيهما بما
هما الخصوصيتان كان يصحح لهوية واحدة علتان مستقلتان
وان كان بالقياس الى امر واحد هو طبيعة مشتركة بينهما كانت
هوية شخصية مجعولة طبيعة مرسلة بما هى مرسلة لا بما هى
متشخصة هل اتاك نبأ ما اصلناه نحن معاشر
الحكماء الربانيين فى امر النظام الجملى لعوالم الجواز المعبر عنه
بنظام الخير انه شخصى واحد بالارتباط والاجتماع بالفعل
فى وعاء الوجود الذى هو الدهر وان كان متكثرا بالاجزاء
والتاليف فان ضم وجود الشىء عند وجود اجزائه بالاسر
من الفطريات وليس يعتبر بالتاليف الا التشخص الجملى الا
من الموجودات بالاسر ونايف للهيئة الجملية والمرتبة الاجتماعية
كالخمسية والعشرية مثلا معروض حاصل بالفعل فى الاعيان
بتة لكون العروض بحسب الاعيان وان كان فى الذهن لان
العارض اعنى المجموعية من الاعتبارات الذهنية وليس هو شيئا
من الاحاد والبعضين فيكون هو لا محة المجموع وكل مجموع
احاد من تشخصيات صرفة او من هويات تشخصية وطبائع مرسلة

فانه بهويته المجموعية شي وراء الاجزاء وان هو الا واحد شخصي
ليس يحتمل الشركة ثم هل استنام سرك الى ما برهنا عليه ان
التشخص الجملي اتم ما يعقل من النظامات واسبغها وليس
يسوغ ان يتصور نظام اخر هو فوقه تمامية وكمالا او في جزء
خيرية وسبوغا فالاتم من هذا النظام ليس من مفهومات
هي لحقايق سايغة التقرر بل هو مفهوم يختلقه الذهن
ونظام الخير التام الشريف السابغ يابى الا ان يكون نوعه
في شخصه الحاصل بعينه الليس ما ليس وجوده في مادة او
عن مادة لا تجوزه استعداد هو مرهون بامد واستحقاق
مربوط باجل فيمتنع ان يكون ممنوعا عن قسطه لا وفر او
معوقا عن كماله لا ادنى وان يكون نوعه متكثر الاشخاص والفض
فانون لا امكان لا شرف مستحب الحكم على كل ما ليس تحت الكون
وفي افق الزمان ومشيمة الهيولى وايضا القيوم الواجب
بالذات هو الذي بذاته يعقل النظام الجملي الواحد بالتشخص
اذ لا خارج عنه سواه وما لم يكن المجعول من جاعله التام على
اقرب النسب بالقياس الى غيره لم يتخصص جاعله بالاستناد
اليه بتة فاذن الجاعل التام وفوق التمام وهو بذاته يعلم ذاته

النسبة الى الجزء

ولوازم ذاته بذاته فلما عقل من ذاته خيرية نظام الكل على
الوجه الاتم الاسبغ والكمال الافضل الاقصى اوجبت عنايته
جوادية ان يفعله بذاته فكان النور المفارق اعني الجوهر
العقلي بحدانيه مطلب ما هو ومطلب لم هو وعلته الفاعلية
علته الغائية وايضا علة بدوه هي بعينها علة تمامه اذ ليس يتصور
هناك بدو مستقادم وتمام متراخ فكان النظام الجملي فيهما
علم ما هو علم لم هو وعلم ان بدوه هو بعينه تمامه ووجوده
بعينه كماله وفاعله هو بعينه غايته وليس يعقل له خير يرجو
كماله يترقبه اذ ليس هو حاصل الفعلية عن الهيولى القابلة
فتام الوجود فيها هو لا محة خير ما يكون وافضل ما يصح واكمل
ما يتصور فاذن اذا لوحظ التشخص الجملي بوحدته الشخصية
بان ان فاعله وغايته بالذات وبالقصد الاول انما هو الجاعل
الحق الذي هو مبدئه من غير وسط وشرط اصلا واذا ريم تشريحه
والنظر فيه على سنة المشرحين استبان ان اشرف اعضائه
النورية العقلية وافضلها هو اقرب اجزائه من الجاعل الحق
في سلسلة البدو واكرم المجعولات واقدمها بحسب الترتيب
من تلقاء جوده ثم يتلوه في المجعولية ما يتلوه في الرتبة وهكذا

الى ان يبلغ الامر اقصى الوجود فاذن ما اسهل ما يتاتى لك
بالاصول المعطاة ان تبرهن قطعيا انك ان تعدد الواجب
بالذات مبدأ استيجاب طباع مشترك يستند اليه تشخص هذا
النظام الجملي المتسق فيلزم ان يكون العلة الجاعلة للهوية
الواحدة بالشخص طبيعة مرسلة وذلك امر غير سائغ فيفسد
النظام الشخصي المتسق فاذن قد انصرح كنه الامر بنبوغ نور
الحق ووداع سرها فلا تقل ان النظام شمسين فكيف لا باب
الهين فرمايق من باب ضرب الامثال غير الانوار شمس عالم
العقل وان كان لا نسبة بالحقيقة بين النسبتين اصلا و
لعل هذا الاسلوب ادق الاساليب واحقها في قول الله العظيم
في القرآن الحكيم لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فمفاد ضمير
التثنية جملة عوالم السماويات من العقول والنفوس والاجرام
وعوالم الاسطقسيات من الاجسام والطبايع والقوى و
النفوس واما مسئلة التمانع وما يجري مجراها فانما تورد
على سبيل جمهور الاقوال لارشاد العامة من العوام لا
على سياقة الاسرار والحقايق المغشوة لادراك الراسخين
في العلم من الخاصة الذين لا يتيسر فهم شي فهم

الوجود

الوجود الذي لا اتم منه وهو تام المجد والبهاء وفوق التمام بما
لا يتناهى من القوة والشدة كل ما فرضته على انه ثان له فاذا
حققت النظر فيه لم تجده الا نفس الاول فكان هو هو بعينه
فالقيوم الواجب بالذات اذ تقدس عن مهية وراء الوجود
فهو النور الحق المحض والوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء
من خصوص وعموم وتحيث وارسال اصلا وهو كل الوجود
وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه
على الاطلاق لمعات نوره ورشحات جوده وظلال ذاته اذ
كل هوية من نور هويته فهو الهو الحق المطلق ولا هو على الاطلاق
الا هو وان تعدده محال بالذات لا في الاعيان فقط بل وفي
التصور ايضا فاذن كل ذي مهية مجعول والجاعل لا مهية له
هو الاول الحق والثواني وهي قاطبة ما سواه لها مهيات هي
بانفسها افراد مفهوم ما بالقوة وفي حيز ذواتها بما هي جائزة
التقرر والوجود وليس تعرضها الفعلية الا من تلقائه فلذات
المهيات منه تفيض مهياتها ووجوداتها على الاستغراق الحاصل
الشمولي وهو مجرد الوجود المحض بشرط سلب العدم عنه من
كل جهة وكذلك سائر الزوائد ولسنا نعني بهذا انه الموجود المرسل

المشترك فيه فذلك ليس المطلق المجرد بشرط السلب بل الموجود
لا بشرط الايجاب ولكنا نعني في الاول الحق انه الموجود مع شرط لا
زيادة تالف وتحيث والمرسل هو الموجود لا بشرط الزيادة فلذلك
ما ان المرسل يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة
وكل شيء غيره فهناك زيادة ان احببت في
استنقاذ القوانين الملقاة اليك لم تر عضيلا على الحادس
الشديد الحدس ان يحدس من اشتراك كافة الماهيات والهويات
الجوازية في معنى الوجود المرسل الفطري المنتزع منها بحسب التقرر
في الاعيان ارتباطها وتعلقها طرا بواحد حي قيوم بذاته هو
حقيقة الوجود ومبدأ انتزاع الموجودية فقاطبة الجائزات
مشتركة في هذا الارتباط متفقة في هذا العلوق ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت افي الله شك فاطر السموات والارض
وبالجملة لو استندت الى فاطرين مختلفين بالحقيقة لم يكن
تهيأ ان ينتزع منها قاطبة معنى واحد فطري الوحدة هو الوجود
واذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان
الله عما يصفون فاذن وحدة الوجود الانتزاعي
ظل وحدة الحقة تقدس شانه وتجلى سلطانه وبساطته الجعلية

الحقيقة المطلقة واذ قد دريت ان الوجود هو نفس صيرورة
الشيء والواحد الحق هو مصير الاشياء باسرها فستسمع اقول انه
مصير الماهيات ماهيات والهويات هويات كما هو سبيل التصيير
المؤلف الذي متعلقه الهيئة التأليفية بل انه يصير الماهيات
والهويات على سنة التصيير البسيط الذي اثره ومتعلقه
نفس الحقيقة فهو مبدأ انتزاع الصيرورة والكون عنها باسرها
فاذن قد انصرح لك لو كنت على ثقاف البصيرة ان باري
الماهيات ومفيض الهويات هو بالحقيقة وجود نفس الموجودات
وموجدها معا لا انه موجدها فقط اعني انه موجدها بالوجود
المصدري المنتزع منها ووجودها الوجود الحقيقي الذي هو بذاته
مبدأ ان تنتسب اليه بالارتباط الصدوري فينتزع منها
الوجود الانتزاعي فهو وجود الماهيات وراسمها غير داخل
فيها بل منفصلا عنها بذاته وانما هو قيوم بذاته تلزمه نسب
لاحقة واضافات عارضة ولا تقيس ذلك بما يقرع سمعك
ان الشعلة الجوالة والنقطة الفاعلة والحركة التوسطية و
الآن السيال امور بسيطة شخصية ترسم متصلات هي
منفصلة عنها مباينة اياها وهي مستمرة الهويات الشخصية

(..

غير مستقرة النسب اللاحقة الى الحدود المفترضة فان الامر
هناك اقدس من ان يوصف واعلى من ان يقاس واعتبر
الحكم فى ساير الصفات الكمالية على هذه السنة فقد عرفت
مسلف القول انه لا يسلب الكمال الا القاصر عنه وسالبيس الكمال
عين ذاته فهو قاصر عنه فكما مطلق الوجود منته الى الوجود
القايم بذاته فكذلك مطلق العلم الى العلم القايم بذاته ومطلق
القدرة والارادة والحيوة الى القدرة والارادة والحيوة القايمة
بالذات فسبيلها سبيل الوجود فى ان النظر فيها بما هى هى
يسلك بالعقل الى اثبات المبدأ الحق ثم الفحص البالغ عنها ياتى
الى توحيده فاذن الوجود الانتزاعى وكمالاته المطلقة ظلال
الوجود القايم بالذات فان استناد الذوات اليه بحسب كل اعتبار
واسم مبدأ الاتصاف بفعلية وكمال فاذن القيوم الحق وجود
الموجودات بمعنى وموجدها بمعنى اخر وعلم العلماء بمعنى
ومفيض العلم عليهم بمعنى اخر وكذلك قدرة القادرين ومقدرتهم
وحيوة الاحياء ومحييهم وارادة المريدين وخالق الارادة فيهم
فهذه ارصاد عقلية ومعاريج حدسية تولينا ها باستيقاد
نور القريحة والاستصباح بزيت السبحة من سبيل السلوك

السبحة الطبيعة صح

سبيل

سبيل القدس ورفض عالم الطبيعة ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم فاما التى كسبتها ايدى
انظار المتفلسفين ولفقتها السن افكار المتعسفين فهى
بالسفسطة اشبه منها بالفلسفة والى المغالطة اقرب منها الى البرهان
كقولهم لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم فى
الوجود فيكون اما احدهما علة للاخر او هما معلولى علة واحدة
اولا فيمكن ان يتحقق احدهما مع عدم الاخر وهو امكان عدم
الواجب وقوله التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب
بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن
بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات
او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المط فان فيهما تدليسا من
جهة خلط الجواز بالقياس الى الغير بالجواز بالذات وكقولهم
مجموع الواجبين اى معروض الاثنوة جايز بالذات للفاقة
الى الجزئين فيفتاق لا محة الى علة ولا يصلح للعلية شئ
من الجزئين ولا نفس المجموع ولا امر خارج فان فيه تلبيسا
من جهة الخلط بين معروض الاثنوة بما هو معروض الاثنينية
اى بما هو مولف وبينه بحسب خصوصية الاجزاء ثم بين فاقة

التالف وبين فاقة الصلعه، فاما الجواز الذاتي بحسب طباع
التاليف مع عزل النظر عن خصوصية الاجزاء كالواجبين او
الممتنعين وفاقة الصدور عن الغير للمولف بحسب فاقة الاجزاء
فمهما استغنت استغنى ونكون الاجزاء بالاسر علة تامة ومجموع الاجزاء
معلولا وبين الاعتبارين فرقان مبين كما في الحدود المحدود
وسواء في ذلك اكان للمؤلف جزء صوري ام لا وكقولهم ان الوجوب
الحقيقي بصرافته اما ان يمتنع تعدده وهو المط اولا فتكون
نسبته مراتب الاعداد التي فوق الواحد اليه واحدة فلا يترجح
لشيء منها الا بعلة منفصلة فالمعنى كما يفتاق في تعدده الى
الغير فكذلك في تعين عدد بعينه له دون غيره من الاعداد ٢٨٢
فان فيه فسيا ناللتشكيك لاصل الذي بعث القصية عنه
وهو تسويغ حقيقتين مفترقتين بتمام المهية كل منهما وجوب
حقيقي يجهل كنهه وليس هناك طبيعة مشتركة يسوغ بالنظر اليها
التعدد   السنا قد اوضحنا لك ان البارئ لا مهية له
فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه
هو بعض الشيء والبارئ قد تحقق انه احدي وبسيط محض
فاذن هو لا يشارك شيا في معنى جنسي ولا نوعي حتى يجب ان

ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل عن الاشياء
بتمام ذاته ولا تظنن ان الموجود لا في موضوع يعم البارئ
وغيره عموم الجنس لكونه الذي اعتبرناه رسم جنس الجوهر
فانه ظن مختلق والوجود زائد طارئ على المهيات من تلقاء
جعل الجاعل اياها فكيف يصير الموجود المشتق منه وهو
مفهوم ما من العرضيات بانضياف معنى سلبي اليه جنسا
لمقولة بل المعنى الذي جنسناه لمقولة الجوهر هو انه الشيء ذو
المهية المتقومة التي حقها انها مهما كانت متقررة في الاعيان
كان وجودها وجودا ليس في موضوع وان كانت بتشخصها
وبحسب وجودها الشخصي في محل كالصور الجسمانية والصور
المنوعة الطبيعية وهذا المعنى غير مقول على البارئ لانه
ليس بذي مهية كلية بل هو وجود صرف وكذا امر العرض على
الشاكلة فان جعلنا معناه انه الطبيعة الماهية التي
حقها انها مهما كانت متقررة في الاعيان كان وجودها في
نفسها سواء اخذت بحسب تشخصها او بحسب طبيعتها المرسلة
هو بعينه وجودها في موضوع جنسناه لمقولات الاعراض
التسع وان جعلناه الموجود بالفعل في الموضوع قلنا انه من

عرضيات المقولات التسع فقط بحسب التقرر فی الاعیان ومن
عرضيات مقولة الجوهر ایضا بحسب التمثل الذهنی ولكن من جهة
التشخصية الذهنية بخصوصها لا من حيث الطبيعة الجوهرية المرسلة
فاذن مقولات الجائزات محصورة فی الوقوع تحت جنسين
عاليين وتسع منها تحت واحد منهما بعينه وانما الاجناس
فی العشر المتقررات بالذات بما لها تاحد جنسی واما ما لا يحصل
تحصلا وجدانيا ولا يتاحد تاحدا جنسيا كمفهومات العرضيات
التی هی موجودات بالعرض ولا حقيقة لها متحصلة متاحدة و
فصول الانواع التی هی بسيطة لا جنس لها وانما تحمل الاجناس
عليها بالعرض والاشخاص التی لا حقيقة لها نوعية والانواع
التی لا طبيعة لها جنسية ان صح لها تحقق فليس يقع فی المقولات
ولا يقع عليه شیء من الاجناس قولا بالذات وليس الحكم بالاحاطة
التامة والقسمة المستوفاة بالقياس الی وراءات الطبيعة الجنسية
يستقر بذلك وذلك اذا قيل المدن محصورة فی بلاد عشرة
التمدن فيها على نشاكلتين ثم وجد قوم بداة لا يتمدنون فانه
ليس ضارا فی ذلك القول فهذا سبيل الحكمة المستوية النضيجة
فاما الفاشی فی الاذهان المشهورية الدائر على الالسن الجمهورية

ان

ان اعتبار المعنيين على ان احدهما عنوان الجنس العالی للمقولة
ورسم حقيقته والاخر عنوان المفهوم العرضی له ليس الا فی
للجوهر والعرض لا يحمل معناه الا الموجود بالفعل فی الموضوع
الذی هو من العرضيات او ان اعتبارهما مستمر فی الموضوعين
لكنهما جميعا من عرضيات مقولات الاعراض اذ لا جنس فوق
الاجناس العالية فالاول يقع عليها قول مفهومات العرضيات
التی هی لوازم المهيات لا قول عنوانات الجوهريات التی هی
مقومات الحقايق والثانی يقع عليها قول العرضيات الغريبة
التی هی للذات بعلل خارجة عن جوهر المهية لمن الفلسفة الفجة
النية لا من الحكمة الحقة السوية وليس الا تحكما عاسفا قد
عارضه الفحص وتحكما عاصفا قد لصادمه البرهان اما تحققت
ان مفهوما واحدا لا يلزم امورا مختلفة الا اذا كان هناك
طباع مشترك هو الملزوم بالذات حقيقة والا لم تكن الخصوصيات
ملغاة فلا يتلاب اللزوم على الاشتراك ثم ما الذی اوجب
ان تكون المقولات التسع اجناسا عالية والمهية الناعتية
طبيعة مشتركة بين الجميع بحسب حقايقها المرسلة كالمهية
المنعوتية بين الجواهر جملتها ثابتة فاذن من الحق ان رفضت

الملاحة ليس الا تقنية الجنس الاقصى المبدأ اولا ثم ادراج المقولات
فيها على القسمة المستوفاة وشريكنا السالف في فنون الشفا
بين تناقض في القول في هذه المسألة ومعصية للبرهان
هل بلغك قول السابقين الاولين وحدة الباري
لا وانها ليست وحدة عددية فاعلمن ان الذي من قوانينا
في معناه المحصل هو ان الوحدة العددية هي ما بتكررها يحصل
الكثرة اذ ليس حقيقة الكثرة الا الوحدات المتكررة وليست
هي مجهولة الكنه ولا بممكنة القيام بنفسها فان لها موضوعا
تخرج هي عن قوام ماهيته وتعرضه بعد مرتبة الذات لا بحسب
نفس جوهر الحقيقة بتة كما الكثرة وليست حقيقتها الا نفس
الوحدات المعروضة للتعدد كالاثنينية والثلاثية مثلا
ممتنع ان تكون قائمة بنفسها الا بمعروض هو مجموع معروضات
الوحدات بالاسر ووحدة الاول الحق وحدة قائمة بذاتها غير
معلومة الكنه ووجودها وتشخصها بعينه نفس ذاتها وتكررها
ممتنع بالذات بحسب الاعيان وبحسب تصور العقل جميعا اذ كل
ما يوضع بالفرض انه ثان لها فهو هي بعينها عند التحديق فاذن
ليست الوحدة العددية مضاهيتها بل هي اقدس وارفع

ومن سبيل اخرى ان وحدة الباري الفاطر لا يصح ان تكون شيئا من
الوحدات التي تتألف منها كثرة ما فلا شيء من الكثرة يعقل ان
تتحصل من وحدته ووحدة اخرى غيرها لما قد انصرح لك ان
وحدته تعالى وحدة حقة صرفة ليس يصح تحليلها الى شيء وشيء اصلا
بخلاف الوحدة العارضة لاية حقيقة فرضت من الماهيات الجائزة
اليس كل حقيقة جوازية فللعقل ان يفصلها بالملاحظة التحليلية
الى جنس وفصل والى ماهية وانية وهذا الاخير يستوعب قاطبة
الجائزات حتى الاجناس القاصية والفصول البسيطة فكل جائز
زوج تركيبي ولا وحدة في الطبائع الجوازية مركباتها وبسائطها
بل انما هناك تأحد واتحاد ويتوسع في التعبير عنه بالوحدة فالوحدة
التي للطبيعة البسيطة كالجنس القصي والفصول الاخيرة القاصية
ظل للوحدة الحقة الصرفة وكذلك الوحدة الشخصية التي للاشخاص
الجائزات والوحدة الصرفة لا تكون الا قائمة بنفسها واجبة
الوجود بذاتها فاذن ليس شيء من الوحدات العارضة لما
في عالم الجواز من جنس الوحدة القائمة بالذات فلا شيء من
الكثرة يصح ان يتقوم من الوحدة العارضة والوحدة الحقة
فمن البينات ان شيئا من الكثرة لا يتألف الا من الوحدات

التي هي نوع واحد من الوحدة ثم ان الكثرة انما تحصل
بتكرر الوحدة وتعددها اذ المفهوم من الوحدات الوحدة المتكررة
فما لم تكن وحدة ما باخرى مثلها واشباهها في الحقيقة لم تكن
كثرة اصلا فكل كثرة انما اجزاؤها الوحدات العارضة ولا يعقل
ان تقع في شيء منها الوحدة البحتة الحقة فاذن ليست هي وحدة
عددية هي مبدأ الكثرة بل هي خارجة عن اقسام الوحدة التي
نعرفها فاما ما وقع لي في بعض صحفي ان الكثرة في عالم التقرر
غير مشكوك في تقررها وتحققها وليست هي الا جملة من الوحدات
وتنتهي لا محالة الى التي هي الصرفة والا لتمادت الى لا نهاية فلم
تكن وحدة فلم تكن كثرة فاذن الوحدة الصرفة مبدأ الكثرة
ولا وحدات في عالم الجواز صرفة فالواحد الجائز على الاطلاق
زوج تركيبي متأحد من ازدواج حيثيتين مختلفتين فاذن
قد وجب الانتهاء الى الوحدة الحقة القيومية الوجوبية بالذات
لتكون مبدأ الكثرة فانما عنيت به انه ليس بد من تحقق
الوحدة الحقة ليتصحح الوحدة العارضة فتتقوم الكثرة من
تكررها ثم ان الوحدة العارضة ظل الوحدة الحقة ومحولها
فلا هي ولا هي فلا كثرة ايضا لا ان الوحدة الحقة من جملة الوحدات

التي تأتلف منها الكثرة فليس الي وضعته ثم رجعت بل انما
المبدأ في الموضعين بمعنى بمعنيين على اشتراك اللفظ و
لشريكنا السالف في المباحثات والتعليقات بيان على
اسلوبه دقيق حاول التلميذ في التحصيل ان يشرحه ولم يأت
بمشبع نحن نلخصه ان من الوحدة ما سلب الكثرة من
لوازمه ومنها ما هو من لوازم سلب الكثرة واولات
الماهيات ليس معنى الوحدة فيها بعينه سلب الكثرة بحسب جوهر
الحقيقة وفي مرتبة نفس الذات بل كل ذي ماهية فان وحدته
امر غريب عن حقيقته تلحق ذاته كما انيته امر غريب داخل
على حقيقته حين ما هي متقررة من الغير على ان هي بنفس
جوهرها مستفادة منه فكما الوجود ليس من حيث نفس الماهية
بما هي هي فكذلك الوحدة ليست من جهة نفسها وايضا معنى
الوحدة في كل ما له ماهية ما قصيره جملة معان امر اما حدا
ثم طبيعة ذلك الامر شيئا واحدا بالتشخص غير مشارك في
ذاته التشخصية من جهة ما يخصه من نحو الوجود المتخصص
المستفاد من الموجود المتشخص بذاته فاذن كل ما له ماهية
انما يكون واحدا بوحدة دخيلة عليه هي جهة تأحده في توحده

واما الوجود الحق فاذا وصف بانه واحد فمعناه انه واحد بذاته
لا بحيثية ملتقطة من ذاته ولا بسبب خارج عنه بحيث لا ينقسم
ولا يتكثر بوجه ما ولا يتصور له نظير ولا وجود في رتبة وجوده
فسلب الكثرة هناك بحسب مرتبة الذات ومن حيث نفس الحقيقة
وليست الوحدة من لواحق الحقيقة فهو وجود بحت مسلوب عنه
الكثرة والشركة والازدواج من مهية وانية ووجود ووجوب
ورسم حقيقته انه لا اسم له يدل به على نفس الحقيقة وشرح اسمه
انه يجب وجوده بلا علة لا ما يجب وجوده فاذن الوحدة في
صفاته تعالى ليست معنى وجوديا بحسبه يستوجب الذات سلب الكثرة
كما هي في الذوات الجائزة والموجودات الفاقرة اذ تلحقها وحدة
فيكون هي واحدة بتلك الوحدة بل معناها انه غير مشارك في وجوده
وفي رتبة كالدور بحد الذي يخصه فهذا سلب محض الا انه يلزمه في
العقل وحدة وهو انه واحد بذاته وبالجملة لا يعقل له وحدة تلحق
ذاته فيكون هو واحدا بتلك الوحدة بل وحدته سلب الشريك
عنه بنفس ذاته ومن هذا النمط ما قال فيثاغورس واستمر
عليه الفيثاغوريون تارة ان الوحدة اما وحدة غير مستفادة
من الغير ولا يقابلها كثرة وهو المبدأ الحق الاول لوحدته

الاحاطة

للاحاطة بكل شيء واما وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ
الكثرة ويقابلها الكثرة ثم يتألف منها الاعداد وهي وحدة
المخلوقات وتارة ان الوحدة على ثلاث طبقات وحدة قبل الدهر
ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر وهذه وحدة النفس
ووحدة مع الزمان وهذه وحدة الاسطقسات والمركبات
الان يتألف ثم الاعداد هي مبادي الموجودات وانما اختلفت
الموجودات وطبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها الى
سائر المعروفات اليهم لا يستصعبها البرهانيون وربما تعد
مرموزات فاقرة الى التاويلات   الم يقرع سمعك
في اصناف الصناعة ان المعقولية مطلقا هي وجود الشيء
للموجود المفارق فعاقلية الموجود المفارق هي وجدة شيء
له ففي العقل الحصولي يجد الشيء بعينه له وفي العقل الانطباعي
بصورته المتمثلة فيه ووجود المعقول بما هو معقول في نفسه
هو بعينه وجوده لعاقله ووجوده لعاقله هو بعينه عقله
اياه وكذلك المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه هو بعينه
وجوده للجوهر الحاس ووجوده للجوهر الحاس هو بعينه محسوسيته
له وحاسيته للحاس اياه وبالجملة مطلق العلم هو بعينه الوجود

مباحث العلم

للعالم والصادر عن التعقل ليس الا الهيولى وعلائقها
فالجوهر البرئ الذات عن علائق المادة اذ وجوده لذاته
لا للمادة فذاته غير محتجبة عن ذاته بل وجوده لذاته هو عقله
ذاته وبالجملة فالذى ذاته له فهو عقل ذاته ومعقول ذاته
فتكون ذاته بما هى متقررة موجودة لهو لنفسها عقلا و
عاقلا ومعقولا فوجوده هو بعينه الصورة العقلية من
ذاته لذاته واما الوجود الصورى العقلى فى العقل لا ارتسامى
فهو الوجود الذى اذا تقرر فى الشئ صار للشئ به عقل
والذى يحتمل نيله هو عقل ما بالقوة اعنى العقل بالملكة بعد
العقل المنفعل الهيولانى والذى ناله بعد القوة هو عقل
بالفعل على سبيل الاستكمال فاذن ما ايسر الشأن تستبقن
ان الجوهر المفارق الذات من نفسه ذاته وادراكه ذاته ليس
يزيد على وجوده وانما يزيد على ماهيته اذ ليست ماهيته
هى بعينها انيته واما الوجود الحق المتقدس عن الماهية
فضلا عن المواد والعهد وسائر ما يجعل الماهية مجال الانية
فقط فهو لذاته بنفس ذاته واذ انه هو بعينه حقيقته
اى وجوده لا ماهيته وهو على اعلى مراتب التجرد والتقدس

فعلم

فعلمه بذاته كالعين يزيد على وجوده فكذلك ليس يزيد على
نفس حقيقته وهو اكمل العلوم واشدها نورية وتقدسا
ان الشئ اذا جرده العقل تجريدا تاما صارت
صورته المجردة القائمة فى محلها المفارق معقول المحل وعلمه
فما ظنك به اذا تجرد بنفسه وقام بذاته انسلخ عن شأن
المعقولية ام يصير معقول نفسه وعقل ذاته فتفكر ان الحرارة
التى بها حارية النار مادامت قائمة بها اذا تجردت و
قامت بنفسها انتفت عن كونها حرارة ام تكون حارة بنفسها
وحرارة لذاتها والضوء الناعت للشمس اذا ما تجوهرت و
قام بذاته اليس حقيقة الضوئية ام تستوى ذاته وتمحض
ضوءا لذاته ومضيئا بنفسه ثم اعتبر من ذلك وتدبر
فى امرك ثم اما اسمعناك من قبل ان العلم كمال
مطلق للموجود بما هو موجود وما هو كذلك
لا يمتنع على نفس ذات الموجود الحق بذاته وكل ما ليس يمتنع
عليه فانه يجب لذاته فى نفس مرتبة الحقيقة اذ لا يصح فى الوجوب
الذاتى جهة جوازية بحسب مرتبة نفس الحقيقة بل الجواز العام
هناك يحجب بجوهر لا غير فاذن قد وجب ان يكون العلم

وكذا الكمالات التي هي صفاتية عين الحقيقة الحقة الواحدة
وانما نوهم بالكمال المطلق ما كانت على الاطلاق من كل
جهة غير متخلل فيها فقد وفقد وحيث وحيث فان الذي يكون
كمالا من جهة ونقصانا من جهة يوجب لا محالة تجسما او تكثرا
بالفعل او تركيبا في لحاظ العقل او تحليلا في الذهن
الى شيء وشيء وقد تعالى القيوم بالذات عن ذلك كله علوا كبيرا
لا تتوهمن ان عالمية ومعلوميته حاكمة الحيثية
ولا اعتبار فيه فليس نفس كون المفارق عاقلا ومعقولا
يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار ايضا بل الذات واحدة
والاعتبار ايضا واحد اذ ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان
هوية مجردة لذاته وهو المعقولية وان هوية مجردة ذاتها
لها وهو العاقلية فهيهنا تقديم وتاخير في الترتيب و
الغرض المحصل شيء واحد بلا كثرة ولا حيثية اصلا فالاشياء
لا تعقل الا بالقوة العاقلة والقوة العاقلة انما تعقل
بنفسها كما كل شيء غير الوجود يكون موجودا بالوجود و
الوجود موجود بنفسه لا بوجود اخر وراءه وكل شيء يكون
مضافا باضافة والاضافة هي المضاف بذاتها لا باضافة اخرى

والزمانيات تتقدم وتتاخر بالزمان والزمان بنفسه لا
بزمان اخر والاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور
بنفسه لا بنور اخر والماديات تختلف بالمادة والمادة بنفسها
لا بمادة اخرى والمعلومات العينية تعلم بالصور العلمية و
الصور العلمية بنفسها لا بصور علمية اخرى وبالجملة العاقل
هو الموجود المفارق بما ان هوية شيء له اعم من ان يكون
الشيء هو او اخر غيره والمعقول هو الشيء بما ان هويته
لموجود مفارق سواء كان هو او اخر غيره فما من الموجود
المفارق بازاء العاقلية هو بما منه بازاء المعقولية لكنك
اذا ما قايست بينه وبين عاقلات لمعقولات هي غيرها
وجدته بهويته مستحقا لاسمي العاقل والمعقول لما له بنفسه
ما للذوات العاقلة وما للحقائق المعقولة لا على ان احد
الاعتبارين في ذاته يغاير الاعتبار الاخر فهو بما هو هوية
موجودة لذاتها لا لمادة عقل وبما يعتبر له ان ذاته المجردة
لها هويته عاقل وبما يعتبر له ان هويته لذاته المجردة معقول
فاذن انما العاقلية والمعقولية موجب تكثر الحيثية في
المفارق الجائز الذات من حيث التغاير بين ماهيته ووجوده

فكون العاقلية والمعقولية عين الوجود المجرد لا من حيث
انهما اعتباران متغايران البتة فان اعتبار العاقلية
ليس يستوجب ان يغاير اعتبار المعقولية ولا العكس فالقيوم
بالذات اذ هو بنفسه متقدس معجود متمحض ونفس علم محض
فلا كثرة فيه من جهة العلم اصلا لا بحسب العالمية والمعلومية
ولا بحسب الوجود والماهية اما قلك من البينات
ان كل ما عُقل سببه التام بما هو سببه التام لست اقول
بلحاظ حيثية السببية المضائفة للمسببية بل المعقول من الحيثية التي
هو بها سبب تام عقلا تاما فلا محالة قد عُقل هو ايضا عقلا
تاما والعلم التام اليقيني بذوات الاسباب انما حصوله من جهة
العلم باسبابها واتم العلوم بذي السبب هو العلم به من
تلقاء العلم باسبابه المتأدية اليه من الحيثية التي بنفسها تترتب
عليها التأدية فكل من لا يعزب عنه الجاعل التام لمجعول بما
هو جاعل تام موجب له بنفسه اي بكنهه وتعقله من كنه
الحيثية التي هي بنفسها بحيث ينشأ منها المجعول فكذلك لا يعزب
عنه انية ذلك المجعول ولا ماهيته بل انه بكنهه وتعقله بعينه
عقلا تاما فان المجعول بانه وبماهيته من لوازم الجاعل الموجب التام

بانيه فاذن فاحكم ان كون الشيء مدركا بعلته افضل من كونه
مدركا بمعلوله لان العلم التام بالعلة التامة موجب العلم
التام بمعلولها وليس العلم بالمعلول يستوجب علما تاما بعلته
اذ العلة بما هي تامة موجبة معلولها المعين من حيث هو
هو بعينه والمعلول بما هو معلول انما يقتضي علة واحدة لتقرره
اية علة كانت لا امرا متعينا بعينه لا فهم الشيء ليس يجب ان
يكون معه تعينه بخلاف علته ولان العلم بالعلة يوجب العلم
بماهية المعلول وبانيته والعلم بالمعلول ليس يقتضي الا العلم بانية
العلة دون ماهيتها فلذلك كان افضل البراهين واوثقها
واحقها باسم البرهان وباعطاء اليقين هو الذي من النمط
اللمي ومهما كان تقرر جوهر المعلوم مسبوقا بصورته
العلمية مستفادا عنها مترتبا عليها كان العلم فعليا يفيد وجوده
الصورة وجوهر المعلوم بالقصد الثاني وتلك الصورة هي العلم به
المعلوم بالذات وبالقصد الاول كما الصورة الصناعية المتقررة
اولا في نفس من يصنع شيئا بالقياس الى مصنوعه ومهما كانت
الصورة العلمية التي هي المعلوم بالذات مستفادة من جوهر المعلوم
المتقرر متأخرة عنه تأخرا بالذات كان العلم انفعاليا تبع وجود

المعلوم فيه انه وان كانا على التطابق بحسب الماهية كما علمنا بالموجودات
التي ليست هي بصنعنا وهو منحط في الفضيلة عن العلم الفعلي
فانه لا محالة افضل منه واحرى بما تم ومهما كان جوهر المعلوم المجرد
وذاته المتقررة هو بعينه صورته العلمية ولا صورة له في العلم الا
نفس هويته العينية كان العلم ظهورا خارجا عن القبيلتين
لا انفعل فيه فعلي ولا انفعالي كما علم الذوات العاقلة بانفسها
ولا اسم يقع على الثلثة بالاشتراك ثم كل يختلف في الموضوعات
بالتشكيك اما استيقنت ان سنة الوجوب بالذات
افاضة الخير من غير ضنين واصطباب العالم من فيضه بلا حين
وضمين وان كون البارئ الفاطر واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ
لفيضان الخير عنه بالذات فنظام الخير اي نظام الكل الواحد
بالشخص الذي هو الانسان الكبير انما يتعين ويتخصص من تلقاء
ذات المبدأ الحق بذاته والفيض من مجد جوده الذي هو بعينه
نفس ذاته فهو جل اسمه بنفسه جاعله التام وموجبه الكامل
وغايته المطلقة واحاد المجعولات التي هي اجزاء النظام الشخصي
باسرها سواسية بحسب هذا اللحاظ في الانتساق الى صمدانيته
الحقة وللاستناد الى جاعليته المطلقة وهو اقتيا قاعدة النظام

الجلي

الجلي بحسب سلسلة عرضية انما الجاعل الحق فاعلها وغايتها مرة واحدة
فكل تقرر وكل كمال تقرر وكل وجود وكل كمال وجود صنع فضله و
اصطناع رحمته على الاطلاق الشمولي والاستغراق الاحاطي على
سنة واحدة ثم اذا التفتت لاحاد متفاصلة متباينة با
صورها لا باتحادها نظام متسق صورة ذكرناها في سلسلة البدو
اقرب من الجاعل الحق ثم لا مرتبة في التنازل على الترتيب
السببي والمسببي الى اقصى الوجود وذلك الاستناد طولي في النظام
بحسب سلسلة طولية وعرضية من الاحاد كسلسلة الحوادث
الكيانية متوقفة في هذا الالتفات على عرضية كالابداعيات وهي
قاطبة مترتبة على الترتيب الصاعد ارتقاء منتهيا الى الجاعل التام
المطلق ولطائف في التصاعد الطولي غايات اولية قريبة تترقى
الى الغاية الاخيرة التي هي غاية الغايات اعني نفس ذات الاول
الحق فاذن العالم الجائز باسره قطران طولي وعرضي وهما ينتهيان
الى المحيط الذي هو الجاعل التام من حيث نفس ذاته وقد
دريت انه يعلم ذاته اتم العلوم واقدسها فهو لا محالة يعلم ايضا
ما بعد ذاته وهو سائر الاشياء من حيث وجوبها عن نفس
ذاته في سلسلة الترتيب النازل طولا وعرضا علما تاما وفوق التمام

تقدسا وتمجدا   اليس المجعول بما هو مجعول من نعوت
جاعله التام وشئونه فمن غريبات الفطرة العقلانية
ان حصول الشيء لفاعله ليس في كونه حصولا لغيره دون
حصول الشيء لقابله فاذن تقرر المجعول بما هو مجعول في
نفسه هو بعينه تقرره الرابطي لجاعله والمجعولات بما هي ٣٠١
مجعولات حقائق رابطية وذوات تاعتية لجاعلها وان
كانت غير رابطية في محل او موضوع لكونها جواهر قائمة
في الوجود بذواتها لا في موضوعات وقد تعرفت ان وجود
الشيء للذات المجردة مطلقا هو بعينه معقوليته لها فكما وجود
المجرد لذاته هو بعينه عقله ومعقوليته لذاته ووجود الصورة
في الجوهر العاقل هو بعينه معقوليتها له فكذلك تقرر الجائزات
ووجودها في ذواتها بما هو تقررها ووجودها لجاعلها القدوس
هو بعينه معقوليتها له وحضور هوياتها لديه وشهوده اياها
باعيانها فعقل الشيء لذاته هو وجوده في ذاته وعقله لغيره
هو وجود هوية الغير له وعنده   ومن سبيل اخر
لست اظنك من الممارين او الممترين في ان القدوس الحق
ليس يحتجب عن علمه التام شيء من جهات ذاته بل انه يعلم ذاته

٦٠٦

من جميع جهاته ولوازمه علما تاما ومن جهات ذاته انه فاطر
مفطوراته فلا محالة علمه التام بذاته من جميع جهاته ولوازمه
يتضمن العلم بقاطبة مجعولاته ومفطوراته الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وبالجملة العاقل كما ليس يعوزه في ادراك
ذاته صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فليس ايضا تعوزه
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته صورة غير صورة ذلك
الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك بل انك بالقياس
اليها تسير سبيل الشروط والمصححات وتجري مجرى القوابل
والمهيئات والمفيض الواهب هو الفاطر الحق ومع ذلك
فانت لست تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك فتتمادى الى لا نهاية بل ربما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فحسب على سبيل التركيب و
اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بل عن
غيرك بتهيئة وتهيئة منك على هذه الشاكلة فما ظنك

فشان العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير ملاحظة غيره
فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في عقلك
اياها الست عاقلا لذاتك مع انك لست محلا لها بل
انما محليتك لها مصحح حصولها لك الذي هو مناط عقلك
اياها فان حصلت هي لك على جهة وراء الحلول لعقلتها
من غير حلول فيك ومن المتضح ان الحصول للفاعل
في كونه تقررا ارتباطيا بالاضافة اليه اقوى من الحصول للقابل
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل العاقل بذاته
حاصلة له باعيانها غير حالة فيه وهو عاقل اياها بانفسها
وهو باتها من غير ان تكون متقررة فيه فاذ قد علمت
ان البارئ الفاطر العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين و دريت
ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول الذي هو من
اللوازم الاولية لخصوصية ذاته فعقلاه سبحانه للشيئين كالعلتين
اعني ذاته وعقله لذاته سبحانه شيء واحد في الوجود وان
لوحظ تغاير بينهما كان اعتباريا صرفا فكذلك المعلول الاول اعني
معلومه الاول وعقله اياه شيء واحد في الوجود غير معقول

فيهما تغاير الا الاعتباري الصرف فاذن وجود المجعول الاول
هو بعينه عقل جاعله الحق الاول اياه من غير صورة متقررة
منه فيه تعالى عنه وعلى هذه السنة وجودات الجواهر العقلية
وما هو فيها من صور الموجودات المرسلة والمتخصصة
الكلية والجزئية باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك نظام
الوجود على ما هو عليه بقضه وقضيضه وصغيراته وذراته
اذ الوجود منساق منه تعالى على الترتيب الى المفصل الذي
لا مفصل بعده وقد تلونا عليك ان كلا من المعلولات
الاخيرة كالكيانيات وان لم يكن مستندا اليه في السلسلة
الطولية من بدو الامر الا انها مستندة اليه عز اسمه في السلسلة
العرضية ابتداء بالذات وبالقصد الاول فكل منها اخيرا في
الترتيب كل يفتاق الى الجاعل الحق من حيث انه علة علته فكذلك
هو بما هو يفتاق اليه بالذات مع عزل النظر عن المتوسطات
لكونه من الجائزات وطباع الجواز موجب الافتياق الى الواجب
بالذات بتة فالفاقة الى القيوم الحق والاستناد اليه طباع
كل هوية ممكنة ومن خواص كل هوية جائزة وقاطبة الجائزات
باسرها بحسب هذه الفاقة والاستناد سلسلة عرضية منتهية

المعلولات
اليه جل جنابه بالذات وبالقصد الاول من بدو كل امر فاذن
متضاعفة الفاقة اليه تعالى بحسب البعد عن جنابه في السلسلة
الطولية وبعلل ما يعوزه من المعدات والشرائط وسواسية
الفاقة اليه تقدست اسماؤه بالنظر الى طباع الجواز وبحسب
هوياتها باعيانها في السلسلة العرضية فهذا ما يهتف
به البرهان من بطنان الحكمة   اما قرع سمعك ان
النفس تستخدم توق سلطانها في حيز الروح الذي في الجزء الاول
من التجويف الاوسط الدماغي تفصل وتركب وترتب حم
المفكرة والمتخيلة باعتبارين فبذلك الاستخدام تنتزع الطبائع
من التشخصيات وتاخذ النتائج من المبادي فهي لامحة تطالع
الطبائع المرسلة والهويات الشخصية والقوى الخادمة جميعا
وتلك لا سبيل لها الى مطالعة المرسلات ولا الى مشاهدة نفسها
لكونها جسمانية وتقرر الجسمانيات مع الجسمانيات في ذواتها هو
بعينه تقررها الرابطي للمادة التي لعين طباع جوهرها الانفعالية
القوى المحضة فنفسك كما تعقل ذاتها بنفس جوهرها العقلية
تدرك قواها الشخصية بنفس هوياتها وصور المرسلات المتقررة
في ذاتها والتشخصيات المنطبعة في تلك القوى الحاضرة لها بنفس

تلك الصورة والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن
التصور الا بالقصد الثاني فاذن لا ادراك بالحقيقة الا العلوم الحضورية
الشهودية والنفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة
فيها وفي قواها محجوبة عنها ولا بدنها الشخصي يختفي عليها الا انها
لادراكات لانطباعية تعلوم بالعرض لمعلومات لا بالذات بل
بالقصد الثاني ولو كان تجرد النفس اكثر واشد كان لادراكها
لذاتها اشد واتم ولو كان سلطانها على البدن اقوى كان
حضور قواها اشد وظهور الصور المنطبعة اصفى ولو كنا
ذا سلطنة على غير بدننا سلطنتنا عليه لكنا ادركناه ادراكنا
اياه فاذن قد لاح ان الوجود البحت الواجب بالذات اذ
هو اعلى ما يتصور تجردا او تقدسا واقدس ما يعقل بهاء او
تمجدا وله اضافة الفاعلية الى ما سوى ذاته طرا وسلطانه على
الكل لا يحد ولا يقاس فاعداد الوجود عن ذاته سواسية
الهويات في الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها
وهو بكل شيء محيط   لا تستحلن ان يقال انه سبحانه
يعقل الاشياء من الاشياء وان للاشياء صورا متقررة في ذاته
تعالى عن ذلك مجده واما فاما ذاته متقومة بما يعقل فيكون تقومه

بالاشياء واما بعرضه بعد مرتبة الذات ان يعقل فلا يكون
واجب الذات من كل جهة بذاته ويكون لولا امور من خارج لم
يكن هو بحال هو كماله ويكون ليتجمل بجمال لا يلتئم عن ذاته
بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير ويكون الجاعل الواجب
محلا لمجعولاته الجائزة ويكون المتكثرات منطبعة في الاحد
الحق ويكون تقرر الصور في ذاته غير مسبوق بعقله اياها
مسبوقية بالذات فيكون نفس الذات مبدأ اقتضائها لا
عن علم كالطبائع العديمة لادراك في مرتبة الذات للوازمها
وتكون الاشياء بهوياتها العينية غير معلومة له بالحقيقة بل له
انما بالعرض الى تلك مشاكلة العلوم الانطباعية والاصول المسلفة
تبطل هذه التوالي وما شاكلها فاذن انما عقله للاشياء من
ذاته فيعلم من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
التامة باعيانها وللموجودات الكائنة الفاسدة بطبائع
انواعها اولا ثم بهويات اشخاصها فكلها عقله خيرا فقد
جعله والاشياء عقلت من ذاته فحصلت من تلقائه ثم وجودها
في الاعيان هو بعينه عقله اياها ومعقوليتها له صدورها
عنه منكشفة غير محجوبة وليس الا له الاضافة العقلية اليها

من

من حيث وجودها في الاعيان فيلزم ان لا يعقل المعدوم منها
الى ان يتقرر في الاعيان فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ
ذلك الشيء على الترتيب الا عند فعليته فلا يعقل ذاته لان
من شان ذاته بذاته ان يفيض عنه كل تقرر وكل وجود و
ادراك الذات من حيث من شانها ان يصدر عنها كذا امر
ادراك كذا بل متضمنة به وان لم يوجد كذا بالفعل فاذن
يجب ان يكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل بالفعل
والممكن الفعلية من حيث الاحاطة باسبابه المنتهية الانسياق
اليه في الترتيب الواجب من تلقاء الفياضية المطلقة الربوبية
فيكون لذاته الحقة اضافة العاقلية الى الاشياء طرا من حيث
هي معقولة من تلك الجهة المنساقة الى وجودها في الاعيان
لا من حيث لها وجود في الاعيان تتبعه المعقولية فعلمه
المحيط بالاشياء الموجودة قبل وجودها ومع وجودها على
نمط واحد وليس يسوغ ان تكون معقوليتها له قبل تقررها
في الاعيان انما تصحيحها فعليتها من حيث هي صورة موجودة
في عقل او نفس فاذا عقل الفياض الحق تلك الصور ارتسمت
فيهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك

الصور المعقولة وهي معقولة على انها فيه ومعقولة الفياض
الحق على انها عنه وهو يعقل من ذاته انه مبدأ لها اليس يكون
اذ ذاك من المجعولات بما هو المعقول عنه ان الجاعل الحق مبدأ له
بلا واسطة علمية سابقة بل يفيض تقرره ووجوده عنه اولا
من غير العلم به قبل لا فاضة قبلية بالذات وهو كذلك العقل
او النفس وما هو المعقول عنه انه مبدأ له بتوسط صورة سابقة
فهو يفيض عنه ثانيا وهو ما بعد المجعول الاول لا الصور المرتسمة
في المجعول الاول تدخل ايضا في جملة ما الجاعل الحق يعقل ذاته
مبدأ له وليست هي مسبوقة بصور اخرى قبلها فيلزم ان لا
تكون صادرة عن تلك الصور ومكانها عن الجاعل الحق على سبيل
انها عقلت فجعلت وقد كنت تحققت ان سنة افاضته تعالى
لاي شيء كان انه اذا عقله خيرا جعله وافاضه وكذلك من هذا ٣٠٩
السبيل ليس يجوز ان يكون عقله للاشياء من حيث يكون لها
وجود مفارق للذات وليسائر الذوات كصورة مفارقة على
ترتيبات موضوعة في صقع الربوبية وهي الصور الافلاطونية
على ان تلك الصور ان صحت تكون من الجائزات وقد برهنا
في صحفنا على ان الجائزات باسرها حوادث دهرية وان طباع

للجواز يأبى الازلية السرمدية وافلاطون والافلاطونيون
اخواننا الذاهبون في الايان هذه المسئلة ومن المتضح
ان علم الجاعل الحق واجب الازلية غير سابق الانفصال عن
السرمدية فاذن يجب ان يكون الفياض الحق يعلم من ذاته
قاطبة الاشياء على ما عليه نظام الوجود ونضده فانه يعقل
ذاته ويعقل ان ذاته مبدأ كل طبيعة وكل هوية فيعقل
من ذاته كل شيء طبيعة مرسلة كانت وهوية شخصية فذاته
تعالى علم بسيط بكل شيء وهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة
من غير ان يتكثر ذاته بها وتتقرر في ذاته صورها فالعالم
الربوبي واسع عظيم جدا وهو بعين ذاته الاحد الحق كالصورة
العلمية لجملة الاشياء وهو العلم بالاشياء قبل الجعل والافاضة
ثم هي تفيض عنه معقولة غير مجوبة وصدورها عنه منكشفة
حدوثا وبقاء هو نفس معلوميتها له اخيرا عند التقرر بالجعل
والايجاد تفصيل العلم المتقدم وبالجملة القيوم الواجب بالذات
مبدأ كل فيض وهو ظاهر بذاته فهو بما هو ظاهر لذاته ينال
الكل من ذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فعلمه بذاته وبالكل
نفس ذاته ثم علمه بالكل اي معلومية الكل له عين الكل وبعد ذاته

فيكون علمه بالكل اى معلومية الكل لدى التقرب بعلة اثره تتحد
الكل بالنسبة الى ذاته فكانه هو الكل فى وحدة وهو اولى بان
يكون علما بالكل من تلك التفاصيل الفائضة عن ذاته وعن
علمية   الم تحصل فى كتاب النفس من علم الطبيعة
ان الادراكات النفسية الانفعالية والفعلية بانواعها كلا بعضه
من الاحساسات والتخيلات والتوهمات والتعقلات
النفسانية المستدعة المبانى للمبادى والمناسب ايماسم و
تغشم عن شاهد حسى او نشم ونشم عن طابع عقلى وجه
على لونين اجماليات وحدانية مصورة بسيطة واخر اليات
تفصيلية مصورة كثرانية فالعقل البسيط فى المرتبة التى هى العقل
بالفعل مبدأ التفاصيل الفكرية المتقررة فى النفس لا معاوضة
بل على الترتيب والتدريج ومن ذلك ما اذا اوردت فى مسئلة
فتحس فى نفسك علما دفعة بصورة وحدانية بسيطة هى
بعينها فاعلة التفاصيل المتصورة فى ترتيب الاجوبة فتلك
المرتبة البسيطة عقل اجمالى هو علم بالفعل وضيع الفعالية
للمراتب الاخرة المتالية التى هى العلوم التفصيلية كالقوة القدرة
على تحريك مرتبة ورتبة بعينها من تفصيل بعينه كالحداد قوة

ارسم الاثر و
ارسم شتى كلى الذى تضمنه
ارشم مصير رشت الطعام ارشه
اختم والرشم اللوح الذى
يختم به البيادر صح

وقدرة بالفعل على تحريك كل من شخصياتها المعينة بحسب موادها
الشخصية فاما المتكلفون الحاسبون انها عقل لا بالفعل بل بالقوة
القريبة من الفعل فغير مميزين بينها بالنسبة الى تفاصيلها و
بين العلم بالاصل ككل انسان حيوان بالنسبة الى الفروع كزيد
حيوان وعمرو حيوان فالعقل الاجمالى كانه بعينه هو جملة تلك
العقول التفصيلية فى وحدة وليس فى وسع النفس ما دامت
فى ارض الغربة ودار الجسد مكسوة كسوة الحس مسجونة سجن
الطبيعة ان تعقل التفاصيل والكثرات اثباتا دفعة واحدة
فتعقلاتها التفصيلية ما دام لبثها فى افق التقضى والتجدد
تعقلات نفسانية الانتقال على سبيل من معقول الى معقول
على التدريج والترتيب نعم كلما كانت اوفر طسقا من رفض
ظلمة الجسد واكثر تحررا من شر سجن الطبيعة واصدق تاسيا
وتشبها بالعقول الفعالة كان عقلها الاجمالى احق فعلية
واشد بساطة واقوى فعالية للمراتب التفصيلية وارتباطا
بها فكان لا محالة اشبه بعلوم العقول التى هى فروض العلم الحق
وظلاله وايا انها لها مع تجردها وسبوغها ان تشبه تامة
وتقدسا   فاذن قد استبان ان العلم البسيط الحق

اذا اردت التسعيد فلت ابها
بفتح الدر منع مهمات صح

بالموجودات الذي هو نفس ذات فاعلها القيوم ابلغ العلوم
تجردا واقدسها بساطة واتمها خلاقية للعلوم التفصيلية التي
هي بعينه وهي ذوات الاشياء الصادرة عنه بطبايعها وهوياتها
وان علمه جل ذكره بالتفاصيل ليس كالعلوم النفسانية بل انه بعضها
وتفصيلها ان لا وابدا على شان واحد وسنة غير متبدلة وانما
عقله للشيء على انه عنه اي على ان هو مبدأ فاعلي له وتعقل غيره
على انه فيه اي على ان هو مبدأ قابلي وبالجملة كما وجوده الذي هو
ذاته مباين الوجودات الموجودات فكذلك علمه مباين لعلوم
الموجودات العاقلة وعلى هذه السنة جميع شئونه فهو لا يقاس
بشيء مما سواه في حال من احواله والعقول الخالصة القادسة
في سبيل ادراكه داهشة حائرة الحسية الصورة
الذهنية المعلومة بالقصد الاول في العلوم الانطباعية مع
مباينتها للذات العينية في نحو الوجود والتشخص ومحاكاتها لها
في القيام بالذات وبالغير عنوانا لمدركية تلك الذات تامة في
محاكاتها والنيابة عنها في الحضور ونسختها المطابقة لها في
الانكشاف والمعلومية فلا تستغربن ان يكون حضور الفاعل
التام الذي يفعل الشيء ويشيئه بانه وذاته فقط لا بصفة

تلحق

تلحق انه وذاته هو كحضور ذلك الشيء بل اقوى منه في تصحيح
حكم الانكشاف فالشيء يتميز في الانكشاف عن اعتبار الصورة
الظلية القائمة بالذهن وهي ظل ذاته العينية فكيف لا يتميز
بما علمه التام الذي منه جوهر مهيته وخصوصية ذاته وهويته
وهو بانيته وهويته الخاصة الممتازة عما عداه ظل انه و
ذاته بل لا نقاس تبعية مقهورية انه وذاته لانه وذاته
بتبعية ومقهورية الظل لذي الظل وقل لي يا حسبانك
اذا كانت الحركة التوسطية المستمرة الذات الشخصية
الغير المستقرة النسب الى الحدود المفترضة في المسافة
عاقلة ذاتها الشخصية على الجهتين وكذلك الان السيال و
الشعلة الجوالة كانت تعقل ذواتها على الواصفين
تعقل مرسوماتها التي هي الحركة القطعية والزمان الممتد
والدائرة المشعلة ام كانت تذهل عنها لست اظنك في ذلك
من الممترين فما ظنك برأس الذوات والهويات بمجرد ذاته
الذي هو نفس ذاته العليم فاذا كان كل جائز الماهية في حد
ذاته ليسا صرفا ولا شيئا بحتا وانما تشيئ مهيته وتجوهر ذاته
وتعين هويته من تلقاء المفيض الحق الذي هو الجاعل

البحت لا الشئ الجاعل فيكون جمله الجاعلات لوازم انه الذى هو صرف
ذاته فيكون من تبتها لوازم ذاته بذاته فلا محالة ينطوى فى ظهور ذاته
ظهور اعداد النقر وذرات الوجود كما ينطوى عقل النفس ذاتها
ومثلها وشيا ما عقل فى لك العقل هو مثل المثل وعقل عقل العقل
ومثل مثل المثل لا الى نهاية لستاعول الى لا نهاية واما فى عقل
العقل ذاته فيتمادى الى لا نهاية اذ ليس لذاته معنى ما بالقوة
بحسب نفس الامر وان كان نفس ذاته فى حد ذاته بحت معنى ما
بالقوة وبالجملة لا يجاب والجعل التام بحيث لا اثر المجعول
يصير بالنسبة الى الموجب التام الجاعل بصرف ذاته كهو مع نفسه
فى الارتباط والاقتراب والعلم والاستتار والاحتجاب فتبعد
عن السبيل فان ربك المحيط اقرب اليك من ملاك نفسك الى
طلسم جسدك ومن طباع ذاتك الى جوهر هويتك مرات لا
متناهية   اليس اذن من بتى الثبوت لديك
ان شخصيات النظام وذرات الوجود ابديا تها وبايداتها
ثابتات ومتغيراتها واجبة لانها ولاستنادها الى القيوم بالذات
وهو عالم بذاته وبجميع جهاته اتم العلوم والعلم بالجاعل التام
علم تام بمجعولاته وايضا الماهيات والهويات باسرها متقررات

رابطية انما تقررها ووجودها لجاعلها الحق كما قال فى القرآن
الحكيم له ما فى السموات وما فى الارض ومعلومية الشئ بعينه
هى وجوده الرابطى لذاته المجردة وايضا قد اقرانا من صحبنا
الى قسطاس التشخص يعنى امتناع المقولية على الكثرة من
بعد اعتبار التميز المستفاد من انضمام الخواص والعوارض
المسماة مشخصات انما هو نحو الوجود المخصص من حيث الاستناد
الى الوجود الحق المتشخص بنفسه فى مرتبة ذاته فاذن ليس فى
سنة العقل الصريح الا ان يستيقن ان العليم الحق يعقل
الثابتات الشخصية بهوياتها الثابتة والفاسدات المتشخصة
بتشخصاتها الكائنة الفاسدة على ما هى عليه من الاوضاع
والاحوال والجهات والاوضاع عقلا ثابتا فى حد انفسها
قبل الكون وقبل الفساد وبعد الكون والفساد من سبيل واحد
وعلى سنة واحدة فمن يحسب انه حل فكره انما يعلم الفاسدات
على الوجه الكلى اى كل شخص منها بطبايع ومفهومات مرسلة
منطبقة عليه بعينه لانتعداه فى الوجود وان كان ممتنع الاباء
عن القول على الكثرة وليس يعلمها بهوياتها الشخصية المتغيرة الفاسدة
متغيرة فاسدة على الوجه الجزئية او يتقول على الفلاسفة انهم

يزعمون ذلك فانما حسبانه هذا وتقوله عليهم من الجهل المضاعف
وصراح قول سوفسطائهم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة
وبما يتبعها مما لم يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وهو فاسد
اذ هي مجهولة بما هي فاسدة وجاعلها الحق قد رتب الاسباب
فانتهت باجرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب
والترتيب الذي عنده تخصصا فتخصصا بغير نهاية فكل كلي وجزئي
ومرسل ومتشخص ظاهر عن ظاهرية الاولى وان ادركت بما هي
كما هنا كلام الفارابي فتبصر
مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص ادراكا زمانيا
متغيرا لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في
كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك
بما هي محسوسة او متخيلة ادراكا حسيا او تخيليا بآلة متجزية
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للقيوم الواجب بالذات
نقص له فكذلك اثبات كثير من التعقلات فالقيوم بالذات انما
يعقل كل شيء على نحو كلي اي عقلا تاما غير زماني لا يعتريه التغير
ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا متغير ولا فاسد فلا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك

فتحقيقها على ذمة بيان وفي من قبلنا يضمن ثلوج النفس
اي اطمينانها
لكل ذي تامل غائر وتعقل واسع من المستبصرين
ان الكثرة المتفقة الحقيقة اما هي بمواد غير قارة التقرر او
بمادة قارة والاولى لا يمكن حصولها الا منسوبة الوجود الى
الزمان بالقبلية او المعية المنتهية اليها فتكون هي لا محالة
مترتبات متخصصة بازمنة متعينة فالعلة الاولى للتغير في
الوجود على هذا السبيل هي الموجود الغير القار بالذات الذي
بذاته يتصرم ويتجدد على الاتصال وهو الزمان ويتغير بحسبه
ما هو فيه او معه تغيرا على تلك الشاكلة والثانية غير متصورة
الحصول الا ان يكون وجودها في المكان او مع المكان معية
منتهية الى القبلية فتكون هي لا محالة متباينات متخصصة بايون
متميزة وامكنة متعينة فالعلة الاولى للتكثر في الوجود على هذا
السبيل هي الموجود القار الذي لذاته يقبل الوضع اي يكون
بحيث يصح ان يشار اليه اشارة حسية فيلزمه التجزي لاجزاء
مختلفة الاوضاع بذلك المعنى وبالمعنى الذي يتخصص بعض
الاجزاء بنسبته الى البعض على انه هو في جهة من الجهات وسمت
من السموت منه دون جهة وسمت وعلى بعد من الابعاد غير بعده

وكل موجود تلك شاكلته فهو حيوي لا في الوجود لا محالة والطبائع
المرسلة المعقولة ليست هي بمادية التقرر واذا تحصلت في
تشخصيات علائقية كانت العلل لوجودها المستخصصة لها وتعين
اشخاصها هي اما لا زمنية كالحركات او لا سكنية كما للاجسام او
كلاهما مع سائر العوارض المادية المسماة مشخصات كالاشخاص
المتفرقة المتكثرة الواقعة تحت نوع ما من الانواع

الم يتلج لك فيما اوتيت من الحكمة انه حيث لا حجم ولا تكمم اي لا انبساط
في الجهات لكي لا امتداد قارا فلا علوق بالمكان اصلا وحيث لا فوت
ولحوق اي لا حركة لا امتداد متقضيا ومتجددا فلا علوق بالزمان
اصلا فاما في المكان للاجسام بما هي متكممات وذوات حجوم وفي
الزمان هي بما هي متغيرات واولات حركات فالجسم في المكان
بالذات ومقارناتها فيه بالعرض والحركة في الزمان بالذات
وما في الحركة فيه بالعرض فاما مطلق الوجود والعدم بما هما وجود
وعدم فمنعزلان عن ذلك كله فضلا عن الوجودات التي للمفارقات
الثابتة فالعقل مستنفر عن اسنادها الى شيء من ذلك ثم
ليس بمستسوغ ان يقال الانسان الصراح من حيث طبيعته
المرسلة اين يوجد او متى يوجد والخمسة نصف العشرة في اية بلدة

تكون او في اي زمان تكون بلى اذا تعين شخص كهذا الانسان
وهذه الخمسة والعشرة ساغ العلوق باين ومتى من حيث
التشخصية فالاشخاص المتفقة الحقيقة زمانية ومكانية بالجملة
متعلقة الوجود بالمادة متبرئة بما كانت الاشخاص المختلفة
الحقائق ايضا متعلقة بالمكان والزمان اذا كانت هيولانية
الذوات ومعروضة الحركات كالاجرام العلوية وكليات
الكرات السفلية الاسطقسية واما الثابتات الصرفة المفارقة
الذوات من كل جهة فلا يعقل كونها مكانية او زمانية ومتأينة
او متمتية بجهة من الجهات اصلا ثم من الموجودات ما ينشأ
منه الزمان ويقوم وجوده فيه كالفلك الاقصى وحركته فكيف
يوجد في الزمان وهو متقدم الوجود عليه واذن فما ظنك
بالثابتات الصريحة المحضة اعني الجواهر العقلية هي اقدم في
التقرر والوجود من الفلك اقدمية بالذات ثم بالموجود
الحق الذي هو مبدع الجميع وجاعل الكل على الاطلاق فاذن
الثابتات الصرفة ليست توجد في الزمان كالزمانيات
بل انما وجودها مع الزمان الممتد من ازاله الى اباده ومع
اي جزء مفروض فرض منه معية على خلاف شاكلة المعية

الزمانية الحاصلة المعينة لها بازاء تلك الفيضية للزمانيات فتلك
الفيضية حتى الزمانيات وهذه المعينة للثابتات بازاء المتى فهذا
نحو من الكون ارفع من الكون الزمانى وهو المسمى بالدهر وهو
وعاء الزمان بل وعاء الوجود الصريح المرسل على الاطلاق
ليس يتصور فيه اشتداد او امتداد وينطبق عليه الممتدات المستمرات
ولا طرف امتداد ينطبق عليه الدفعيات الغير المستمرة لا بحسب
الاعيان ولا بحسب التوهم وبالجملة الزمان ظرف التغيرات و
الحركات وما فيه حدوث فوت الفائتات ولحوق اللاحقات وما
به الحد القبليات المترتبة المتعاقبة وما به المعيات الدفعية
والاستمرارية والدهر وعاء التقررات الزمانية الساذج و
الثابتات الحاصلة وما به القبلية الواحدة التى هى للجاعل
الفاطر السرمدى على قاطبة الحوادث وهى نحو مفطورانية و
مجعولانية بحسب وجوده الحق وعدمها فى وجودها الصريحين
اى اللذين لم يشابا بامتداد ومقابلة وما به المعيات الغير
الزمانية والغير الانية وما لا يعقل فيه حدوث فوت ولحوق بل
يقع فيه حدوث وجود الحادث فى حيز عدمه الصريح بعينه
على الاستبدال وهناك كون متقدس على يحوي اعلى

من ان يوصف واقدس من ان يقاس محيط بالزمان
والدهر احاطة غير متناهية الشدة والقوة ولا مقصورة
الكنه وهو المصطلح على التعبير عنه بالسرمد
فاذ قد لاح لك ان الايس وكذلك الليس يكون فى زمان او
فى جميع الازمنة بما هو مستمر استمرارا زمانيا صالحا لان
ينحل فى الوهم الى ابعاض مترتبة وتنتزع منه حدود غير متشافعة
وفى ان بما هو منبت لحيث ينفصل شئ من فعليته عن الدفعة
اللامنقسمة المنطبقة على طرف الامتداد وفى حاق الاعيان
صريحا لا فى زمان ولا فى ان ولا فى جملة الازمنة والانات
بما هو ايس او ليس صراح غير مشوب بالغواشى الهيولانية
والعوارض المادية فالايس العينى اعم من الوجود فى الان
ومن الوجود فى الزمان اما على سبيل التطابق او لا على
سبيله ومن الوجود الصراح فى حاق الاعيان لا فى عالمى
الزمان والمكان والثابتات العقلية اذ هى فوق ارض
الهيولى ووراء كورة الابعاد القارة والامتدادات الغير
القارة المتصلة التقضى والتجدد فهى لا محالة ليست بواقعة
فى فرنيك العالمين ولا بمنفصلة عنهما انفصالا متقدرا زمانيا.

اوبكانيا بل هى سواسية النسبة فى الوجود الى جملة الازمنة
والامكنة والى زمر المتزمنات والمتمكنات نسبة غير متقدمة فى
على سنة متفقة وسبيل واحد فاذن فاذن ان ادراك المتغيرات
بحسب حال مدركها على ضربين زمانى متغير وعقلى ثابت فالحق
فاذا كان المدرك متعلق الهوية بعالمى الزمان والمكان
وانما تصح تلك الادراكات له بالات جسمانية كالحواس الجسدانية
الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه ويحكم
بوجودها ويفوته ما وجوده فى زمان غير زمانه فيحكم
بعدمه ويقول انه كان او سيكون وليس الان وكذلك يدرك
المتكثرات المكانية التى له ان يشير اليها فيحكم انها فى اية
جهة منه وعلى اية مسافة منها وايها دان منه وايها ناء
عنه واذا كان مرتفع الذات عن افاق الزمان والمكان
فانه يكون تام الادراك محيطا بالكل على نسبة متفقة وسنة
غير متبدلة عالما بان اى حادث متزمن هو موجود فى
اى زمان من الازمنة ويتخصص الوجود به وكم من المدة
بينه وبين الذى يتقدمه فى افق التقضى والتجدد او
يتاخر عنه ولا يحكم على شىء من ذلك بالعدم اذ ليس يصح

العدم الا اذا رفضت جملة الوجودات بل بدل ما يحكم
المدرك الزمانى حين حكمه ان الماضى ليس موجودا فى الحال
يحكم هو ابدا على كل متزمن بعينه بانه موجود فى زمانه
بعينه وليس بحاصل التقرر فى غير ذلك الزمان من الازمنة
التى قبله او بعده وكذلك يكون عالما بكل شخص مكانى بعينه
وانه حاصل الوجود فى اى حيز بعينه من عالم المكان واية
نسبة مسافية بينه وبين ماعداه مما يقع فى جميع جهاته
وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه الواقع فى نظام الوجود
فاذن هو ليس يحكم على شىء اصلا بانه موجود الان بالقياس
اليه او معدوم او موجود هناك بالقياس اليه او معدوم
والاشياء ليست تنقسم عنده الى حاضر وغائب لانه ليس بزمانى
ولا مكانى بل نسبة الازمنة والامكنة جميعها اليه واحدة و
انما تخصص هذا الان او بهذا المكان وبالحضور والغيبة
او بان هذا الجسم فوقى او تحتى او قدامى او خلفى من يقع
وجوده فى الزمان وفى زمان بعينه او فى المكان وفى مكان
بعينه ان من فى عريش وهو ناظر
الى الخارج من ثقبة ضيقة انما يبصر العساكر الجائزة

العريش خيمة من خشب وثمام
صح

واحدا فواحدا والمقادير الطويلة العظيمة شيئا فشيئا و
هي محتشدة في الوجود خارج العريش والذي هو بارز
فاتح عينيه يبصرها محتشدة معا على ما هي عليه مرة واحدة
واذا امررت سلكا مختلفا الوانه ابعاضه على بعض ثقبات
الحدقة كثرته او غيرها كانت السواسية المحصورة لذلك
لسعة احاطتك بتلك الجملة متعاقبة في الظهور عليها
لضيق حلقتها وللانسان الحسي الذي هو صنم للانسان
العقلي مواضع اعضائه مختلفة وللانسان العقلي جملة
اعضائه روحانية لا تعقل لها مواضع مختلفة فاعتبر من
ذلك كله واخبر اختلاف نسبة لامتداد الزماني جملة
بقاطبة مقارناته من الحوادث المرتبطة بالازمنة والانات
الى النظر الوهمي للقوى المدركة الزمانية والى البصر العقلي صح
البائن عن عريش التغير الى سماء الثبات تعاقبا واجتماعا
فالسالك طريقا ما ارضيا اذا صار الى اخره فارق اوله
واما السالك في ارض الحيوة فانه يسلك الى الاقصى من
غير مهاجرة من المبدأ الاول ومن يكون في الاولى وفي
القصيا وفيما بينهما على حالة واحدة الم يبلغك

ان

ان لفظة التشخص يقع في الاطلاق الصناعي على معنيين
احدهما تميز الشيء عن سائر مشاركاته في الوجود والاخر
امتناع الشركة الحملية فيه بحسب نفسه فالاول كثيرا ما يسلك
تضام طبائع مرسلات علة ومنها الاعراض المادية
المسماة مشخصات وذلك الذي يلم في قولهم لا شخاص
المتفقة المهية تتشخص بالوضع والوضع يتشخص بذاته و
بالزمان والزمان بالوضع وكذلك المكان واما الثاني
فليس يسوغ ان يصحح من ذلك الشأن وجملة الطبائع المرسلة
المتضامة متناهية ومتمادية الى لا نهاية في حكم طبيعة واحدة
في عدم الصلوح لافادته فاذن ليس شيء من مقولات الجائزات
ما بحسبه التشخصية المقابلة لصحة الشركة ولو كان كل شيء ذا
مهية مرسلة لم تكن في التقرر ولا في التصور هوية شخصية

لا تستسوغن ما قد يحمق بالظن

ان مبدأ التشخصية التي هي امتناع الشركة الحملية في كل هوية
متشخصة جائزة الذات من اشخاص الطبائع المرسلة جائز
ما متشخص بذاته غير مندمج بجوهر حقيقته تحت طبيعة ما
اصلا وان ساغ ان يخرج من جملة المعقولات ما ليس له ماهية

محصلة متاحدة تاحدا نوعيا بعد احدية جنسية فانه انما لن
تستطيع ذاكران يذكر شيئا لا يقع بجوهر ذاته تحت واحدة
منها اذا كان قد تحصلت له ماهية متاصلة ذات تاحد نوعي
من بعد احدية جنسية الليس من المتبرهنات بل من البينات
بصريح الفطرة العقلية الحدس ان كل جائز الذات فان
وجوده وراء جوهر حقيقته والعقل ليس يستصح ان يضع
للتشخص مرتبة قبل مرتبة الوجود فليس يصح ان يتشخص بنفس
ذاته الا الذي يكون انيته بعينها ماهيته ثم لا يمتنع في ان
المتشخص بحقيقته يجب ان يكون بسيط الحقيقة بساطة حقة
على الاطلاق فيلزم ان يكون في الوجود بساطة حقة على
الاطلاق بعدد اشخاص الموجودات ولا تستصح ايضا
ما قد يخرص بالوهم ان التشخصية والارسال والجزئية والكلية
من عوارض الادراك لا من اوصاف المدرك ليس تفاوت
التشخص والمرسل والجزئي والكلي بل مرجعها في المدرك بل انما باختلاف
نحو الادراك فمناط التشخصية والجزئية هو الادراك الاحساسي
او ادراك المجرد نفسه ادراكا شهوديا ومناط الارسال والكلية
الادراك التعقلية ولا يزيد التشخص كزيد على الطبيعة النوعية

كالان

كالانسان بشيء يدخل في الحقيقة التشخصية ولا يدخل في النوع
المرسل فلذلك ما اذا سئل عن التشخص بما هو لا يقع في
الجواب الا النوع اليس من البينات الباتة ان كل شخص
من اشخاص الطبيعة فان له في حد هويته وبحسب نفسه مع
عزل النظر عن وقوعه في التصور صلوح ان يحلله العقل
الى هوية شخصية مستحيلة الحمل على هويات متعددة وطبيعة
مرسلة هي تلك الطبيعة الجائزة الانسلاخ الارسالي عن
تلك التشخصية والاشتراك الحملي بين شخصيات عدة فالهوية
الشخصية متمايزة في اللحاظ التحليلي عن الطبيعة النوعية
ومتاخرة عنها تاخرا بالذات اي تاخرا بالماهية وتاخرا بالطبع
ولها مطلب من كا للحقيقة النوعية مطلب ما ثم ان الشخص ما
له الهوية الشخصية الممتنع قولها على الكثرة ربما يدرك ككل
ادراكا تعقليا من جهة العلم الاحاطي بجملة الاسباب المتادية
الى شخصية فكيف يكون التعقل هو مناط الارسال والكلية
فاذا انفضت من تحيك من الظنون الكاذبة نفضا ورفضت
سبيل التخمينات المكذوبة رفضا فاعلمن ان متشخصية الهوية الشخصية
للجائزة هي نحو وجودها الذي يخصها على الانفراد منفصلة متمايزة

عن سائر الهويات التشخصية التي هي مشاركة لها في الحقيقة والوجود
ه لست اعني بذلك ان تشخصها هو الوجود على الحمل الاولي او
على الحمل الشائع الصناعي ولا ان مبدأ تشخصها هو وجودها
الخاص اي حصتها من الوجود المرسل المنتزع منها فالوجود
مباين التشخص بالمفهوم وانما تخصصه بالهوية المتشخصة بعد
استتمام تشخصها كما تشخص لاعراض القائمة الوجود فيها بعد
ذلك بل انما اعني ان استنادها الى الموجود الحق المتشخص بذاته
ممتازة متحازة عن سائر المستندات اليه من الهويات هو
مابه متشخصيتها اي امتناع فرضها على الكثرة والعوارض
المتشخصة بالتسمية لا اصطلاحية لواحق النوع ومحصلة التميز
عن سائر الهويات ولوازم التشخصية المقابلة لامكان الشركة
واماراتها فاذن جاعل الذات والوجود هو فاعل التشخص
فاستذكر ما علمناك في مسلف القول من الفرق بين المنتزع
منه ومطابق الانتزاع وتعرف ان سبيل الوجود والتشخص في
ذلك واحد فكما الوجود ينتزع من الجائزات على ان هويتها
ليست مطابق الانتزاع بل انما مطابقه ومصححه استنادها الى
الموجود الحق بنفس ذاته فكذلك التشخص ينتزع من الاشخاص الجائزة

على ان هوياتها ليست مطابق الانتزاع بل انما مطابقه ومبدأ
تصححه استنادها الى المتشخص الحق بنفس ذاته فكما عرفت
ان الجاعل الحق سبحانه موجد الموجودات ووجودها ايضا
الوجود الحقيقي لا الانتزاعي فتعرف ان عز شانه مشخص المتشخصات
وتشخصها ايضا التشخص الحقيقي الذي هو مبدأ امتناع الشركة
لا الانتزاعي فالاستناد اليه على سبيل الانفراد ولا انفراد عن
سائر التشخصات التشخصيات بانضمام عوارض مميزة تلحق
الطبيعة المرسلة مناط المتشخصية كما للهويات التشخصية من
على سبيل المخلوطية ولا لاتحادها بالهوية المتشخصة مناط المحفوفية
بالتشخص كما للطبائع المرسلة فلذلك ليس تعدد الاشخاص تعدد
الطبيعة المرسلة بالذات بل انما بالعرض اذ العقل في لحاظ
التحليلي يجد الوجود في الاعيان انما بالذات للهويات بما
هي هويات متعددة وللطبيعة المرسلة بما هي هي لا بما هي
واحدة او متعددة وقولنا في اصناف الصناعة الشيء ما
لم يتشخص لم يوجد انما نعني به المعنى الاعم من المتشخصية
ومن المحفوفية بالتشخص واعلم ان الهوية اذا كانت
نوعها في شخصها فالجاعل التام يفعل تشخصها بذاته من

يفيض تشخصيتها من حيث هي هي بالذات واذا كانت
طبيعتها النوعية متكثرة في اشخاص عدية كان الجاعل
الحق انما يفعلها بتشخصيتها من حيث انه جزء النظام التام
الواحد بالتشخص على لا انفصال عن سائر الاجزاء المتباينة
المتقارنة في الذات والوجود وان سالت الصواب
القراح فالجاعل الحق بذاته يفعل تشخصية النظام الجملي بالذات
وبالقصد الاول وسائر التشخصيات من حيث هي اجزاء نظام
الخير التشخصي الواحد بالتشخص متمايزا بعضها عن بعض فالتشخص
مطلقا من حيث ان نوع النظام لا ينحصر الا في شخصه الذي يفعله
الجاعل الحق بمحض جوده الذي هو نفس ذاته فهذا مبلغ كنه
المعرفة في مسئلة التشخص وهو ما تواطأت عليه كرام الفلاسفة
الاولون ورؤساء الصناعة الافلاطون من المشائية والرواقية
ولكنا قد اسبغنا اليه واتبعنا ثمرة الفلسفة المنسوخة
اليونانية والحكمة الناسخة اليمانية في رصد هذه الحقيقة
لمرصاد واحد لكن الحكمة اليمانية على غضاضة نضيرة و
نضارة غضيضة وان ائمة الظن والتخمين على سبيل
الملكوت لفي ضلال بعيد وجهالة عريضة فاذن

تمت الشرح المصلحة ص

لا يختبئن عن خبرك ان العلم بالشخصي الجسماني المدرك
بتشخصيته وجزئيته يتصور على سبيلين احدهما ان يكون
اشارتيا احساسيا انفعاليا مستفادا عن نفس وجوده
المتخصص بوضعه وأينه ومتاه وعن خصوصية وضعه
ومكانه وزمانه وهو لادراك المتغير بتغير المعلوم بتة و
يسمى في اصطلاح الصناعة بالعلم الزماني وبالعلم بالجزئي
على الوجه الجزئي وثانيهما ان يكون على تعقليا فعليا من
جهة العلم بجملة علله والاحاطة بجميع اسبابه المتسلسلة على
الترتيب التدريج منتهية اليه وهذا هو المسمى في الصناعة
بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي
لانه تعقل كتعقل الطبائع المرسلة والكليات في الثبات
على حالة واحدة فهو ليس يتبدل ولا يتغير بتغير المعلوم في
نفسه بحسب افق التقضي والتجدد بل المعلوم وان كان
متغيرا في الزمان فانه بتشخصه بحضر مع وقته ومكانه التخصصين
المتخصص وجوده بهما عند عاقله المحيط به وباسبابه ابدا
ابدية دهرية غير زمانية فالمعلوم واحد في الضربين و
هو الهوية الشخصية بما هي شخصية ممتنعة الشركة وانما المختلف

نحو العلم اذ ما هو المحسوس فی الصقع الزمانی بالادراك
الاحساسی هو بعینه معقول فی الصقع التام بالعلم التعقلی
الغیر المتغیر فمن المستبین ان العلم التام بالعلة التامة
موجب العلم بالمعلول لا موجب لاحساس به او تخیله بل انه
مستوجب احالة الاحساس والتخیل الیس هو موجب العلم
التام به من تلقاء ایجاب الجاعل ایاه وبادیة الاسباب الیه
لا من جنبة اعضاء ادویة والات متجزیة وللادراك
الاحساسی او التخیلی لیس یکون الا بالقوی الهیولانیة کالحواس
الجسمانیة فاذن قد اقترانه مناط الانکشاف فی العقل التام
من تلقاء عقل الاسباب الطولیة البادیة لاسباب وظاهریة
الجاعل التام من حیث کنه ذاته ولاحظ للوجود المعلوم
المدخلیة فی تصحیح اصل الانکشاف واشدیته واشتداد
هناك ام انما ذلك فی الادراکات الانفعالیة فالشخص الهیولانی
معقول بشخصیته فی هذا العقل قبل وجوده وحین وجوده
علی سبیل واحد ولیس وجوده بالفعل یزید بسطة
فی الظهور والانکشاف بل انما یوجد حین ما یوجد منکشفا
غیر محتجب   الم ینصرح للاتبیان ان القیوم الحق

علی علی المراتب فی سنة التقدیس عن المکان والزمان من
عوارض المادة الهیولانیة فهو اقدس من ان یکون مکانیا
وزمانیا وایضا هو خالق الزمان والمکان ومبدع علیهما
فکیف یکون فیهما وانه کما لیس الوجود الا الموجودیة المصدریة
لا حیثیتها تقییدیة وان المهیة هی بها الموجودیة وانما
صحة انتزاعه من الموجود الحق بنفس ذاته لا بحیثیة ما
تقییدیة ولا تعلیلیة ومن الموجودات الجوازیة بحیثیة
تعلیلیة هی استنادها الی الموجود الحق فکذلك التشخص لیس
الا المتشخصیة المصدریة لا حیثیة ما تقییدیة تنضم الی المهیة
فیکون بها المتشخصیة بل انما صحة انتزاعه من المتشخص
الحق بنفس ذاته لا بحیثیة ما تقییدیة ولا تعلیلیة ومن
کل من الاشخاص الجوازیة بحیثیة ما تعلیلیة واستنادها
الی المتشخص الحق بنفس ذاته استنادا منفصلا متمیزا
عن استنادات سائر المستندات وان الجاعل الحق یعقل
ذاته عقلا تاما ویعقل انه جاعل کل هویة وهویة فیعقل
اوائل المترتبات عنه وما یتولد عنها ولا شیء من الاشیاء
الا وقد صار واجبا بسببه والوجود من تلقائه مبادی

اليه بعينه قدره الذي هو بتفصيل قضائه ازليا ذاتيا واجبا
وانه جل مجده يمتنع ان يستفيد اويزداد من وجود الاشياء
علما او يكون له حالة ما يتجدد لها ذاته اخيرا اذ ذلك من
خواص الانفعال وهو من عوارض القوة الانفعالية التي
هي شان جوهر الهيولى فاذن قد آن لك ان تستيقن
ان العليم الحق سبحانه ليس يسوغ ان يدرك المتغيرات
الزمانية والمكانية ادراكا حسيا اوخياليا ويشير اليها اشارة
حسية وهي امتداد وضعي من ذي وضع الى ذي وضع اخر
كاين مثله وفي جهة معينة او يعقل الاشياء شيا فشيا على
سبيل الانتقال من معقول الى معقول بل انه يجب ان يعقل
قاطبة المهيات والهويات العقلية والحسية معا عقلا
تاما فوق التمام ويحيط بجملة امتداد الزمان من ازله
الى ابده بما فيه من الاجزاء المفترضة وجميع المتزمنات
المقارنة لزمان زمان وجملة النسب الواقعة بينها وتقادمها
قبلياتها وبعدياتها على ما هي عليه في الوجود وكذلك بجملة
الاحياز والامكنة السارية في الجهات مع المتمكنات التي
تحويها والاوضاع والجهات والنسب التي هي عليها وما بينها

منها

منها الى ما لا نهاية وكيفية الاشارات الحسية من كل الى غيره
ومقادير الامتدادات بينها على ما عليه الوجود فالاشياء
تامة الحصول عنده ابدا زمانية كانت ام غير زمانية والماضي
هناك قائم والمستقبل حاضر وبالجملة يحضر عنده عرش
الثابتات وفلك المتغيرات وعنصر التقضي والتجدد
ومسح الامتداد بما يحفه به من الصرات والمدات وهو
يعقل الاشياء الغير المتناهية على مراتبها واختلاف
شئونها من الابدية والبائدية والمفارقة واللامفارقة فهي
كلها حاصلة بالفعل عنده والموجود المنقضي شيا فشيا
والمعدومات في الماضي والمعدومات في المستقبل كلها
بالاضافة اليه موجودة بالفعل لانه جاعل مهياتها وانياتها
ومبدأ الاسباب التي بحسبها مصادماتها ومصاكاتها ومصادفاتها
ومطابقاتها واجبة الانتهاء اليه بتة فهو يعقل ذاته ولوازمه
ولوازم لوازمه الى اقصى التقرر دائما على سنة ثابتة من غير
ان يتقرر حين وجودها علما جديدا او يستانف معرفة
طرية فهي في ظرف وجودها على حالة سواء في كل حال
اعني قبل حصولها بالفعل ومع الحصول وبعد الحصول في

ايضا ان يعلم التشخصيات المحسوسة الزمانية والمكانية
على الوجوه التشخصية الغير القابلة للاشتراك الحملي علما
عقليا هو اتم العلوم وفوق التمام فيعقل كلا منها تشخصيا
في وقته الشخصي ومكانه التشخصي ابدا بعلله واسبابه المتأدية
الى تشخصه فنظام الوجود بجملة اجزائه واحواله وان لم
تكن بحسب نفسه وفي حد طبيعته بحيث يأبى مطابقة صور
عوالم غير هذا العالم هي امثال هذا العالم الا ان صدوره
عن جاعله التام المتشخص بذاته وارتباطه بجنابه وترتبه
على نفس حقيقته الحقة التشخصية قد احال تلك المطابقة و
اوجب له امتناع الشركة فالجاعل الحق اذ يعلم صدور
كل هوية تشخصية عن ذاته الاحدية المتشخصة صدورا
متميزا على سبيل الانفراد وذلك مناط المتشخصية فلا محة
يعلمها متشخصة ممتنعة الشركة فاذن انما الذي ليس يليق
بجلاله هو نحو العلم الاحساسي او التخيلي لا العلم بالجزئيات
المحسوسة والمخيلة مطلقا اي نحو كان من العلم فانه
يعلمها هوياتها المحسوسة والمخيلة علما عقليا هو اتم العلوم
والزمان محسوس لنا من وجه ومعقول من وجه ومعقول

٣٣٥

له من كل وجه وكذلك فكل ما هو محسوس لا حد لنا حاسة ما
في وقت بخصوصه فانه بعينه معقول له وكيف سبحانه على افضل
الانحاء دائما ابدا بجملة علله واسبابه لا بالة وما به الانكشاف
لدينا وجود ذلك المحسوس بالفعل عندك غير مجعل نفس ذاته
الاحدية الحقة وكما لا يسوغ ان يوهم انه تقدست اسماؤه ذائق
او شام او لامس مع علمه بالمذوقات والمشمومات والملموسات
لامحة وليس يثلم ذلك في تقديسه بل يوكده فكذلك لا يسوغ ان
يوهم انه عالم بالهويات التشخصية الهيولانية علما جزئيا زمانيا
متغيرا مع علمه بها علما عقليا تاما ثابتا على اكرم الوجوه بتة
وليس يثلم ذلك في تقديسه بل انه يوكده ولو كنا نحن نعرف
حقيقة القيوم الحق وما يوجبه ذاته بذاته من صدور اللوازم
كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى النظام لكنا ايضا نعلم الاشياء
باسبابها علما تعقليا غير متغير فلو كنا نحيط باسباب شخصي ما
وضعي زماني لكان يتهيأ لنا ان نتعقله بشخصيته تعقلا ابديا
غير زماني لكنا انما نستفيد العلم به بخصوصه من وجوده و وضعه
ومكانه وزمانه وكذلك المنجم بالقياس الى تحقق هذا الكسوف
مثلا بالفعل في هذا الان بخصوصه وان قدرنا انه قد تثقف

واحاط بحركات السماويات فلا جرم لسنا ندركه الا بالاحساس
او التخيل وهو ايضا ليس يبدي ان هذا الكسوف الشخصي الا
بالمشاهدة الحسية والجاعل الحق يعلمه مرتبطا بذاته المتشخصة
مسببا عن جملة الاسباب التي افاضها ورتبها منتهية اليه
فلا محالة يعلمه شخصيا ويبصره متخصصا بانيه ووضعه و
متاه لست اقول انيه ووضعه ومتاه بالقياس اليه فانه تعالى
عن ذلك الجاعل الوضع والاين والمتى ورب الكل ومن وراء الجميع
محيط بل اقول انيه بالقياس الى المتانيات ومتاه بالقياس
الى المتمتيات ووضعه بالقياس الى ذوات الاوضاع

لعل في قول الله العظيم في القران الحكيم يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء بعد
قوله سبحانه له ما في السموات وما في الارض دلالة تنصيصا
على ان المكونات والملكيات والماضيات والمستقبلات
والحاضرات والغائبات سواسية الفعلية في علمه المحيط و
تنبيها على انه انما العلم بها لانها ذوات ناعتية وموجودات
رابطية بالقياس اليه تقررها ووجودها له سبحانه وقوله سبحانه
بشيء من علمه اي بشيء من هويات الموجودات التي هي بعين

ذواتها ووجوداتها اخيرة مراتب علمه التفصيلي ولعل في
قوله عز من قائل وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اشارة
الى الاحاطة بالاسباب المنتهية الى تخصيصات نظام الوجود
وهي مفاتح الغيب وليس يحيط بجميع الاسباب الا هو ثم في قوله
الكريم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكذلك في كريمة اخرى
وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ان سيق القصد الى
انكشاف الموجودات بحسب وجوداتها العينية بالكتاب
المبين تخص النظام الجملي التام المتسق وان سيق الى
معلوميتها بحسب صورها المنطبعة في المدارك العقلانية و
النفسانية عني به جوهر مفارق تنتقش فيه صورة نظام
الوجود من اوله الى اقصاه والله عنده علم الكتاب

ربما وسواس الوهم يزعج سرك ان الحوادث لم تكن متقررة
الذوات في الاعيان ثم تقررت من بعد البطلان وقد
اصلتم ان ذوات الموجودات ووجوداتها هي بعينها
اخيرة مراتب العلم فهذه المرتبة من العلم لم تكن عند عدم
الحوادث ثم انها كانت من بعد اللاكون حين وجودها فما

شانها اهی من المراتب الكمالية للعليم الحق فكيف يصح عدمها
اولا ثم حدوثها اخيرا اولا فكيف يليق بجنابه فان كنت بعد
ما فصل عليك فی ريب من امرك كرر عليك القول المزيح
لذلك لا ان عاج على سبيل لا ستيناف فقل لی ان عاجك
فی العلم الزمانی للحوادث الزمانية فقد عرفت ان العلم
الزمانی انما بحسب عدم ما فی افق التقضی والتجدد ولا بالقياس
الى الذوات الزمانية لابحسب الواقع فی وعاء الوجود الذی
هو الدهر وبالنسبة الى الموجود الحق والجواهر التامة فالمعدوم
الزمانی موجود بالفعل بحسب نفس الامر فی حد وقته وفی حده
فی ذلك الوقت بخصوصه مبصر البصير الحق دائما وفی العلم
الدهری للحوادث الدهرية وهی جملة الجائزات طرا فقد نبهنا
من قبل على ان العلم الذی هو بعينه هويات الموجودات و
وجوداتها انما معناه معلوميتها ای مجعوليتها للجاعل الحق
مكشوفة غير محجوبة وليس يصح ان يعنی به العالمية التی هی
من حاق ذات الباری الجاعل واسما حقيقته المتقدسة
فانه جل مجده يمتنع ان يصير كمال زائد على ما اثره بعد
مرتبة ذاته وان علومه التفصيلية حين وجودها معلومة

التی هی معلولاته با الفعل ايضا علوم عقلية فعلية تامة انما ما
به الانكشاف ومناط فيها هو نفس ذاته الحقة وسلاسة بذاته
لصدور نظام الوجود عنه على تراتيبه وتفاصيله وكون
مناط انكشاف الشیء العلم التام بجا علة التام سيفس ذاته و
الاحاطة بجميع اسبابه المتادية اليه اقوی فی افادة الظهور
من كون مناط الانكشاف وجوده وحصول مجرد هويته
الموجودة لا بعلله واسبابه فالاول يوجب العلم التام بكنه المهية
وبالانية جميعا والثانی ربما لا يفيد الا علما بالانية وذلك
اذا كانت الانية الحاضرة بمجرد هويتها من الاشياء التی هی ذوات
علل العلل واولات الاسباب ان علمه الفعلی التام بالموجودات
من حيث الاحاطة بعللها واسبابها ليس يزداد او يشتد حين
وجودها بالفعل الا على خلاف شاكلتنا وعلومنا الفعلية
بامور نصنعها فانا انما نعلمها علما فعليا ناقصا لعدم احاطتنا
باسبابها جميعا ثم اذا ما هی صنعت ووجدت نزداد علما
بها لاستفادتنا من وجودها بالفعل معرفة جديدة انفعالية
وكذلك الامر فی ادراكاتنا وعلومنا الاجمالية والتفصيلية ولو
كنا نحيط بالاسباب فنتقدس عن الانفعال لكنا لم نزدد بوجود

المعلوم علما بل كان علمنا به قبل وجوده ومع وجوده على سبيل
واحد فاذن قد اتضح ان وجود الحوادث المنكشفة عند بارئها
اذ اما هي متقررة بالفعل من الامور الملغاة في تصحيح الانكشاف
وانما هو داخل في الشيء المنكشف لانه معتبر فيما هو مناط
الانكشاف وملاك المعلومية فنسبة وجود المعلوم الموجود
بالفعل الى معلوميته لبارئه بمعنى كونه ظاهرا له غير غارب عنه
نسبة الجار الى صاحب الدار ونسبته الى معلوميته بمعنى مجهوليته
له وصدوره عنه بالفعل مكشوفا غير محجوب نسبة احد اعتباري
ذات الشيء الواحد الى اعتباره الاخر فاذن عاد العلم الصريح
للحوادث الدهرية في وعاء الدهر بما قبل الوجود الى نسبتها
في نفسها الى انتفاء معلوميتها بالمعنى الاخير اى كونها فائضة
بالفعل عن مفيضها الحق منكشفة غير محتجبة لا انتفاء
معلوميتها بالمعنى الاول اى ظاهريتها له وعلم عزوبها عنه
بنفس ظهور ذاته الفياض الذي هو مناط الظاهرية والانكشاف
مطلقا قبل تقرر المجعولات المنكشفة وعند تقررها فاذن
مرجع علم الموجودات الحادثة اولا الى عدم المعلومات انفسها
لا عدم العلم بها وانما كانت مجهوليتها بعد اللامجهولية اولا

بعين

مجعولية دهرية غير زمانية لان طباع الحوادث ليس يسع الازلية
السرمدية بل انه يتأباها لا لان الجاعل كان يفتقد قوة او
تصورا او اداة او آلة لم يكن حاصلة اولا ثم اذا هي قد حصلت
اخيرا سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ان تقرر الحوادث
في وعاء الوجود الذي هو الدهر يشغل حيز البطلان الدهري
ولا يذر العدم خلا ولا يدع للحكم به بالاطلاق العام صحة على
خلاف شاكلة الوجود والعدم الزمانيين فاذن ليس سبيل
للوهم ان يتوهم بعد حدوث الوجود في الدهر الذي هو متن
الاعيان وصلا بنفس الامر للعدم السابق فيه حدا وحيزا ينسلخ
عن المعلومية بحسبه وبالجملة انما الحق المعلومية واللامعلومية
بحسب حدين متميزين عند الوهم اذ ذلك يستلزم التغير لكون
الفتوى في سبيل التقديس على النمط المقدم
فان اعتال في بحثك تشكيك المشككين انه كيف يحتمل ان
يكون الحوادث الكائنة الفاسدة هيولانية الذوات زمانية
الهويات ومعلوميتها التي هي بعينها وجوداتها الزمانية
معقولية ثابتة غير زمانية ولا وضعية فاستذكر ما اسسناه
لك في صحفنا ولا سيما في الصحيفة الملكوتية ان الثابتات العقلية

غير متعلقة بالهيولى وعوارضها التي هي الوضع والمكان والزمان
لا بحسب ذواتها ووجوداتها في انفسها ولا بحسب تقررها ووجودها
لجاعلها واما الهيولانيات الوضعية فبحسب وجودها في انفسها
مكانية وزمانية متخصصة الهويات باوضاع وامكنة ومواد
وموضوعات وازمنة واوانات وبحسب تقررها ووجودها للجاعل
غير واقعة في شيء من ذلك فلذلك كل منها له في نفسه مكان و
ليس بين شيء منها وبين الجاعل مدة او طرف مدة وله في نفسه
مادة وليس شيء منها بحسب صدوره عن الجاعل ووجوده
بالقياس اليه وحضوره عنده مكتنفة بغواشي المادة فمادية
الماديات وزمانية الزمانيات بحسب اعتبار ذواتها في حد
انفسها لا بحسب اعتبارها بالقياس الى جاعلها المحيط بكل شيء
وانما معلوميتها عين وجوداتها للجاعل الرابطية فاذن هي
في انفسها هيولانيات زمانيات مختلفة بالمضي والاستقبال
والحالية ومعلوميتها التي هي عين وجودها الرابطي معقولية
تامة غير وضعية وزمانية وليس يصح ان يق انها معلومة
زمانية بالعرض وذلك كما قد استبان لك في اضعاف العلم
ان كل متخصص من متخصصات الكثرة المتفقة الحقيقة بمادي الهوية

محسوس الذات ونوعه المرسل متحد معه في التقرر والوجود متقرر
بعين تقرره موجود بعين وجوده وليس يصح ان يق انه مادي
بالعرض محسوس بالعرض انما يصح ان يق انه مخلوط في الوجود
بالمحسوس واضافات جاعلية الجاعل الحق وعالميته الى مجعولاته
ومعلوماته بغير نهاية مرات غير متناهية وهي باسرها حاصلة
بالفعل غير متعاقبة الحصول بالقياس الى جنابه سبحانه فكل يوم
هو في شان ولا يشغله شان عن شان وهذا نمط من العجايب
الملكوتية المحوج ادراكها بعد رفض الوهم وتنظيف الغريزة
الى تقسيع العقل وتلطيف القريحة   علك اذن قد تحققت
ان الباري الفياض سبحانه يصب الفيض على عالم الجواز في
وعاء التقرر الصرف الذي هو الدهر ابدا صبة واحدة فلا
يزال الفيض جملة العوالم معا مرة واحدة غير زمانية اما
عالم الجداعي لانوار العقلية والجواهر الثابتة ففي متن
الاعيان لا في زمان ولا آن واما عالم الملك اعني الظلمات
الهيولانية والبرازخ الجسمانية ففي الازمنة والانات والاحياز
والامكنة كل متخصص منها بتخصيصه في وقت بخصوصه وحيز
بعينه على ما في القران الحكيم ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة

ان الله سميع بصير وفي السنة الشارعة النبوية جف القلم بما هو كائن
وجفت الاقلام وطويت الصحف وما من نسمة كائنة الى يوم
القيمة الا وهي كائنة فاعلم ان لعلمه تعالى بترتيب النظام الصادر
مراتب اولها نفس ذاته الاحد الحق الذي هو علم البسيط المطلق
بكل شيء وثانيها القلم اي الجوهر العقلي الاول الثابت بما اشتمل
فيه من صور عالم الوجود غير مغادر صغيرة ولا كبيرة الا هو
محصيها وهذه اولى مراتب التفاصيل العلمية المتكثرة وثالثها
اللوح المحفوظ اي النفوس المفارقة العالية بما يرتسم فيها من صور
المرسلات والكليات ورابعها كتاب المحو والاثبات اي القوى
العلوية بما ينطبع فيها من صور التشخصيات والجزئيات والكتاب
المبين الذي هو النظام الجملي التام المتسق بجملة ما فيه غير مغادر
شيئا من الماهيات والهويات العينية والصور الادراكية المنتقشة
في المدارك العقلانية والمشاعر الانسانية وجميع علومه سبحانه
باعداد اته عقلية فعلية تامة واما علمه بذاته القدوس فاقدس
من ان يضرب لحده الامثال او يشرح سبيل عزه بالمقال
لا تحسبن كون علمه تعالى عزه بالافاعيل الانسانية بافاعيل الانسان
فعليا مصادم ما عليه اصحابنا الماميون المستمسكون بحبله

ال

آل سيدهم السادة صلوات الله عليه وعليهم ان فعل العبد مسبوق
بارادته ومستند الى اختياره فعلية الشيء للشيء وجاعلته له
ليست تصادم توسط العلل وتسبيب الاسباب كما جاعليته سبحانه
لهذا الانسان مثلا مع تسبيبها الدبه وسائر الاسباب والشرائط
وكذلك لذرات الوجود ثم الوجوب بالاختيار الواجب حصوله لعلله
واسبابه ومن الاستعدادات المتسابقة المتأدية اليه ليس ينافي
الاختيار بل يحققه والحق القراح والكلمة السواء في ذلك قول مولانا
الصادق عليه السلم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وفي
السنة السانية النبوية واحاديث الاوصياء المقدسين صلوات
الله وتسليماته على ذواتهم الطاهرة ونفوسهم القادسة في المعارف
الربوبية اشارات برهانية ونصوص شعشعانية تضيق عن
استغراضها طوى هذه الصحيفة فيما ابهناك به الادراك
تمحض للذات الادراك يقع على ضروب الادراكات بالتشكيك فللاعتبار
من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك و
اعتبار من حيث هو حال ما للمدرَك ولذلك لكل واحد من الاعتبارات
مراتب مختلفة اما اختلافه بحسب ما هيته فكونه تارة احساسا
وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما بحسب القياس الى

(في الهامش: الغاية للتسبيب وهذا ترتيب قوله [illegible])

المدرك فيكون العاقل شديد التقدس عن عوالم المادة وغواشيها
اوعما يتوسط الهوى الى الانغماس فيها او متوغل الانغماس
فيها وفي علايقها وبكونه فاعلا لمدركه ومنفعلا عنه فالادراك
الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اذ ليس معناه الا صدور
ذات الشيء من فاعله المفيض اياها منكشفة عنده اتم حقيقة
ووجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا اذ ليس
معناه الا حصول صورة الشيء في نفس مدركه او في آلته التي هي
اداة ادراكه وايضا لانه مفيد لوجوده وهو مستفاد من وجوده
واما بحسب القياس الى المدرك فبتجرده عن المادة وارتباطه بها
او مغموسيته فيها وبانكشافه بظهوره معلولا له او بحضور ذاته
او بحضور علله واسبابه اذا كان ذا اسباب وعلل فالمدرك
المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك
بعلته وبحضور جملة علله اتم ظهورا من المدرك بمعلوله او بشهود
وجوده المبهم من غير شهود علله وقاطبة الاشياء مرسلة او مخصصة
وكلية او جزئية لها الى باريها سبحانه نسبة المعلومية على
ان هي معلومة سواء في ذلك ادخل شيء منها في التقرر بالفعل
ام لم يدخل ونسبة المجعولية على ان هي معاضته ومجعولته

عن

عن علمها الثبات الصريح وضيضائها عنه لا ينسلخ عن انكشاف
ذواتها فاضت عنه ام بالفعل بل ان معلوماته حاله كونه قبل
عند الصدور عنه بالفعل على انكشافها الذي قد كان من
قبل من غير ان يعتريه الانصرام منه في الحالين وفي الاحوال
كلها فاذن اكمل الادراكات واتمها في ذواتها ادراك البارئ
الحق سبحانه لذاته بذاته على ما عليه ذاته ولجميع ما سواه ايضا
بذاته من حيث هو جاعلها التام بنفس ذاته وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب
ان يحصل ثم يتلوه ادراك الانوار العقلية اما ادراكها لكنه
ذات باريها فغير متصور الحصول البتة واما ادراكها لوجوده
ادراكا تاما فايضا غير ممكن من ذواتها المجعولة الا ان المبدع
الحق لما كان معقولا لذاته وهو عاقلة لذواتها وباشراقه سبحانه
عليها عقلت نور وجوده ومجد قدسه وعز جلاله ثم عقلت
ما دون الاول الحق من تعقل ذات الاول وقيوميته تعقلا
تاما غير نقصاني دون تعقل الاول سبحانه اياها بمراتب غير
محصورة ومرات غير متناهية ثم بعد ذلك العلوم النفسانية
وهي ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات

وغيرها وتلك باسرها نقوش ورواشم عن طابع عقلى اذ تخرج
النفوس من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات
فبحسب استعداداتها واتصالاتها به ينطبع منه فيها على الانعكاس
او على التدريج صور معقولة وحى ادراكات مترتبة الفعلية متعددة
المبادى اذ بعضها منها يتصاد بالحدس وبعضها منها تقتنص
من تلقاء العلة وبعضها من تلقاء المعلول وبعضها من طرق غيرها
ومتبددة المناسبات لانتقال الى العلم بالشئ تارة تكون من العلم
بما يضاهيه ويلائمه على وجه غيرها فهذا النفوس مراتب لادراكات
وادونها ثم النفس المستتمة الذات بعقلها المستفاد عالما عقليا
مضاهيا للعالم الحسى ونسخة مطابقة لكتاب الله المبين الذى هو
النظام المتسق الوحدانى لعوالم النقوش بكلياتها وجزئياتها
جملها وتفاصيلها اذا استمسكت عن سمط لاستداد الزمانى
الذى هو عنصر التغير فصارت الى حيز الدهر الذى هو وعاء
صرف التقرر وخرجت عن قرية الحس الظالم اهلها وانصرفت
عن فئة الطبيعة الغاسق جوها ونسيت مصطبة الحس
الميت عن جها كما كانت قد نسيت فيها وطن سنخ ذاتها ومسقط
راس حقيقتها فاقترت فى مقر القرار واستقرت على مستقر

المصطبة التنسد بمعنى الناس وهو شبه الدكان يجلس عليها و كشف الغم منه رحمه الله

الثبات فى عالمها الذى هو صقع القدس وعرض البهجة يوم
ارض الحبوة انسلخت من شوب القوة النفسية المحوضة الفعل
العقلى وانقلبت ادراكاتها النفسانية المتعاقبة تعقلات
عقلانية متصافقة متصاقبة فهنالك يكون قد نفضت
عوارض النفوس ورفضت خراصها واستحقت اسم العقل
القادس لعل المستحق حظه من احصاء
ما تلونا عليك فى العلم والتوحيد يستحق ربوعه العقلى نصيبا
ملكوتيا من تعرف اسماء الله الحسنى واستينا سر لانوار الموقعة
فى بطون اسرارها وبهجة قدسية من لا لحاظ بذكر القيوم الواحد
لاحد الوتر الصمد الملك الحق الغنى العليم الحكيم السميع البصير
الجامع الواجد الواسع المحيط الخبير الليس من
المستبينات ان الفاعل بالطبع ليس يفعل عن علم بل يتبعه
الفعل لا عن علم به وظن صلاح فيه والفاعل عن علم يفعل
بالارادة ويختار بالعلم لا محة ويتبع الفعل علمه بوجه الخير
فيه او بكونه متشوقا له ومؤثرا عنده وقد تحققت ان قيوم الكل
انما يفعل الكل عن علم هو نفس ذاته العليم الذى هو اتم العلوم
بكل معلوم معقول او محسوس فاذن هو سبحانه فاعل بالارادة

لاختيارية فانه يعلم ذاته وانه بنفس حقيقته ينبوع كل تقرر
ووجود وكل كمال تقرري ووجودي وذاته حقيقة محضة من كل جهة فلا
يوصف الا بالخيرية المطلقة لا على ان هو وصف له بعد مرتبة الذات
بل على ان ذاته نفس الخيرية المحضة فذاته بذاته مفيض الخير و
جاعل النظام الفاضل على الاطلاق فاذ يعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فيتبع ذاته ومعقولية ذاته فيضان الموجودات عنه
على النظام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه ذلك
اتباع الضوء للمضيء ولا سخان للحار تعالى عنه عز مجده بل على انه عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه فايض عنه وعالم بان هذه
العالمية تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
ونظاما فاضلا وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته
بل انه مناسب لجنابه اذ هو تابع خيرية ذاته ومقتضى جوده
التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامها
الصادر عنه مرضي لذاته وليس انه يعلمها ثم يرضى بها بل ان
نفس علمه بنظامها الجملي الفاضل نفس رضاه بها وذاته للحق
بخيريته الحقة وحقيقته المحضة هو الذي دعاه الى اختيارها
فاذن كما قد سمعنا ان انه عاقل وانه معقول فيه واحد فكذلك

فلو على سمعك ان انه مريد وانه عالم هناك واحد وان ارادته
للكل عين علمه بنظام الخير لا لكمل لا اصلح وهو بعينه داعية الحق الى اختيار
الجعل وايثار لا فاضة وهو بعينه ذاته الحق المستحق بحسب نفس
ذاته ووجوده لتلك الاسماء المقولة على الذوات الجائزة بحسب جهات
متكثرة وحيثيات مختلفة ان شاكلتنا فيما هو بفعله
وصنعه انا نتصور فنعرف تعرفا ظنيا او تخيليا او علميا ان فيه
صلاحا ونفعا او منقبة وبهجة وبالجملة خيرية ما بالقياس الى ذواتنا
او بالقياس الى قوة ما من قوى ذواتنا فينبعث من ذلك شوق اليه
فاذا قوي الشوق وتاكد لاجماع اهتزت القوة الشوقية و
لارادة المتجددة اي لاجماع المنبعث منها فحركنا القوة المحركة
التي في العضلات وهناك يتحرك لاعصاب و لاعضاء لادوية
ثم تحرك لالات الخارجة لتحصيله فالمعنى الذي هو فينا ادراك
الفعل وادراك وجه الخير فيه غير المعنى الذي هو سبيل تحصيله
وهو الشوق ومرتبته المتاكدة التي هي لاجماع و لارادة اذ
افعالنا بالالات وهي ليست تتحرك الا بالشوق وما به رضانا
بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العايد الينا فيه فاما القيوم الحق
سبحانه فاذ جل جنابه ان يكون فعله بالالة وعن ان يتصور له

خيرية غير حاصلة له في مرتبة ذاته بذاته فليس يعقل ان يتكمل و
يتجمل ذاته بمعنى ما هو وراء مرتبة ذاته فلا محالة لم يكن له شوق الى
شيء اصلا وكان ما به رضاه بمجعولاته هو بعينه علمه بها وبانها خيرات
في انفسها الا بان لها خيرية ما عائدة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهذا العلم هو بعينه ذاته الحق وهو عين الارادة فاذن هو سبحانه
شاء بذاته لا بهمة تعرض ذاته ومعنى واحد منه وهو ان ذاته هو ادراك
المجعولات ووجه الخير فيها وسبيل الى الجعل والافاضة كما فينا
تترتب حركة القوة الشوقية على نفس تصورنا الشيء واعتقادنا
انه نافع او صواب بالقياس الينا من دون ان يتوسط بين
التصور والاعتقاد اهتزاز الشوق وارادة اخرى غير نفس ذلك
الاعتقاد ففي الصقع الربوبي يترتب الجعل والافاضة على نفس
علمه سبحانه بالشيء وانه حسن وخير في نفسه من غير ان يتوسط
بينهما شوق وارادة اخرى وراء ذلك العلم الذي هو بعينه
نفس مرتبة الذات فهو سبحانه بذاته يعلم المجعولات فيرضاها
فيفعلها طولا وجودا لا على ان يطلبها ويشتاق اليها فهو سبحانه
اعلى في ارادته من الاختيار الذي للمختارين من مجعولاته فضلا
عن الايجاب الذي للطبايع المضطرة الى فاعليها وهي بذواتها

وخواصها مسخرات بامر الله وحده فاذن قد اتضح لك
ان ارادته تعالى غير مغايرة الذات والمفهوم لعلمه فاعلمن انه
كما لعلمه سبحانه مراتب فلاخيرة مراتبه وجودات الموجودات
على معنى ان وجودها غير محتجبة عنه هو بعينه معلوميتها له لا
عالميته بها على ما قد تعرفت فلاخيرة مراتب الارادة هي بعينها
ذوات الموجودات وهوياتها المتقررة بالفعل وانما هي عين
الارادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مريديته لها ثم المرادية ايضا
بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضيا بها لا بمعنى كونها مرضيا بها
فان ما به فعلية الرضا ومبدائية التخصص هو نفس ذاته سبحانه
وذلك اقوى في افادة الاختيار محال ان يكون ما به فعلية الرضا
بالفعل امرا زائدا على ذات الفاعل ومحال ان يكون فاعلية الفاعل
لا بنفس ذاته بل بامر ما يلحق ذاته فاذن مجعولاته سبحانه مرضي بها
قبل الصدور وعند الصدور على سبيل واحد وليس يتجدد الرضا
عند الصدور بالفعل بل انما الحادث المتجدد وجودها بالفعل
مرضية وهذا على حذاء ما سلفنا في العلم ان المعلومية
التي هي بعينها ذوات المتقررات انما معناها تقررها بالفعل
منكشفة لا منكشفيتها بالفعل اذ ذلك حاصل قبل التقرر وعند

التقرر على سبيل واحد وما به الانكشاف هو بنفس ذات الجاعل التام
العليم والمنكشف اذ ذاك اقوى مما ان يكون ما به الانكشاف هو
وجود ذات المعلوم بالفعل او حصول صورته الظلية فمن المستبين
ان الشيء الواحد بعينه يصح ان يكون له صور ظلية غير محصورة
بحسب اذهان كثيرة او بحسب اوقات كثيرة وليس يصح الا ترتب
المجعول الواحد بعينه على جاعله التام الواحد بعينه فانكشاف
الجاعل التام اقوى افادة من ظله الذي هو جوهر ذات لتعين
المجعول المترتب على نفس ذاته من انكشاف الصورة الظلية فاذن
قد استبان ان الارادة التي هي عين هويات المخلوقات انما
هي تقررها بالفعل مرادة وهي ليست صفة للخالق متجددة له
اخيرا بل هي من شئون هويات المخلوقات وهذا سر ما قد
رواه بعض الاقدمين من فقهائنا المحدثين عن سادتنا
الطاهرين وائمتنا المعصومين صلوات الله وتسليماته عليهم
اجمعين في زيادة الارادة على ذاته سبحانه وحدوثها اخيرا فاما
ظن فريق من جماهير المتكلمين ان له عز مجده ارادة هي من
صفاته وحيثياته متجددة الحصول لذاته فتخمين غير معقول
اليس هو سبحانه يعلم في مرتبة ذاته نظام الخير فيما عدا ذاته على

الوجه الاكمل وليس يليق بجود الجواد الحق وحكمة الحكيم المطلق ان يفعل
ما هو حسن وخير في نفسه على جهة حسنه وخيريته في نفسه من غير
ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاته ولما يرضاه وبالجملة انما
المتجدد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات لا شيء ما
في ذات الجاعل العليم المريد او جهة ما من جهات ذاته جل ذكره
في مرتبة ذاته يرضى نظام الخير المعقول من معقولية ذاته غير تائق
اليه ثم يفعل الكل على النظام الاكمل المعقول جودا او تفضلا لا بروية
وتفكر وهمة   فان سالت ما خطبكم تجعلون نفس هويات
الاشياء بتقرراتها ووجوداتها العينية من مراتب العلم والارادة
على نحو من الاعتبار ولستم تعتبرون مثل ذلك في القدرة قيل
لك ان لفظ العلم في الاصطلاح الصناعي يقع بالاشتراك على معان
ثلثة احدها المعنى المصدري الاضافي وهو زائد على كل حقيقة
اصيلة التقرر فاطلك بالحقيقة القيومية وثانيها المعنى الذي
هو مبدأ لتصحح اطلاق العالم بالشيء على الموجود المجرد وما به انكشاف
الشيء المعلوم لديه وهو عين الحقيقة الحقة القيومية في علمه سبحانه
بذاته وبما عدا ذاته مطلقا وامر زائد على الماهيات الجائزة والحقائق
المجعولة على الاطلاق لكنه نفس وجودات الجواهر العاقلة القائمة

بانفسها لا بارادة فى فعلها لذواتها وثالثها الصورة العلمية المنكشفة
الحاضرة من المعلوم لدى العالم وهو بهذا المعنى محال لا محالة على هويات
المتقررات فى الاعيان والمنتقشات فى المدارك بالقياس الى
الموجود الحق عز مجده اذ هى بتقرراتها العينية وانطباعاتها
الذهنية حاضرة لديه تعالى غير عازبة عنه سبحانه فحيث ان الارادة
مطلقا ضرب ما من العلم على اعتبار ما اخص من اعتبار مطلق
العلم الا انها مباينة الذات والمفهوم للعلم على شاكلة القدرة
وسائر الصفات ولا سيما ارادته سبحانه فقد دريت انها بعينها
علمه بوجوه الخيرات المرضية فى انفسها فلا محالة مراتب العلم على
تلك الاعتبارات هى مراتب الارادة والمرتبة الاخيرة تقرر الاشياء
المرادة بالفعل بما هى فى انفسها خيرات معلومة مرضية ومفيضها
الجواد بفعلها بجوده غير هائم بها ولا مرتق فى فعلها ولا متفكر
ولا ربما تطلق الارادة على نفس الجعل والتاييس لا بروية وتفكر
ولا ابداع ولا احداث لا بتشوق وعزم اى قصد حادث زائد
على نفس ذات الفاعل كما فى القران الحكيم انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون   ان العلة الغائية هى التى
بمهيتها وشيئيتها علة فاعلة لفاعلية العلة الفاعلة فهى العلة

الاولى

الاولى الفاعلة والغرض ما يلحظه الفاعل والغاية ما ينتهى اليه
الشئ والفائدة ما يترتب عليه ومن المنصرح ان فاعلية الفاعل
الحق سبحانه للكل انما هى بنفس ذاته عز مجده لا بامر ما يلحق ذاته
ويزيد على حقيقته اذ كل ما هو وراء حقيقته داخل فيما يستند
الى ذاته هو ويفيضه بجوده التام الذى هو بعينه نفس مرتبة
ذاته فهو بذاته الفاعل الاول القريب والعلة الغائية الاولى
لنظام الكل ولاحاد الجائزات بحسب لحاظها فى السلسلة العرضية
ومن حيث هى اجزاء النظام الجملى المستند باتساقه العرضى و
برمته الشخصية الجملية اليه سبحانه مرة واحدة

نقلت هذه النسخة الشريفة من نسخة السيد الجليل الفاضل حافظ المص
قلت وقد كتب بخطه فى اخره المنتسخ ما صورته الى هنا ما وقفت به من
كتاب التقديسات واستنسخته من النسخة الاصل الذى
هو بخط المص وهو جلبى الحكيم المتاله ثالث المعلمين والعلامة لى
كشف الغطاء من البين باقر العلوم كلها ومنضج قوانين الفنون
كلها جاعلها طيب الله مضجعه ونور مرقده وكتب الفقير الى الحق الغنى
صدر الدين محمد بن عبد الحسيب بن السيد احمد بن زين العابدين
العلوى الحسينى جعلنى الله وجعلهم من القديسين اللاهوتيين

شجيه ووليه في العشر الاواخر من شهر صفر ختم بالخير والظفر من
شهور عام اثنين ومائة بعد الف الهجرية اخر كلامه ادام الله ايامه
وقد كنت قرات عليه شطرا من هذا الكتاب وقد وافق الفراغ
من مشقة مشقه سحيرة ليلة الاحد قبيل الفجر لتسع بقين من شهر
جمادى الاخرى من شهور سنة ثلث ومائة بعد الف وانا الفقير
الى الله الغنى محمد بن عبد الوهاب عبد الوهاب
المدعو بامين عفى الله عنه سائلا
سائلا من الله التوفيق
والهداية ولله
الحمد

وكان ذلك في بلدة السلطنة اصفهان بالمدرسة المرتضوية لمؤلفه